الله والإنسان

عند جلال الدين الرومي

٦٠٤هـ - ٦٧٢هـ

تأليف

دكتور/ هاشم أبو الحسن علي حسن

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ ش بورسعيد - الظاهر - القاهرة
ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

{ن والقلم وما يسطرون * ما أنت بنعمة ربك بمجنون * وإن لك لأجرًا غير ممنون * وإنك لعلى خلق عظيم} [القلم: ١-٤]

إهداء

إلى والِدَيَّ الكرام

وإخوتِي

وزوجتي أمل المستقبل

مُقَدِّمة

يتناول هذا البحث دراسة الله والإنسان عند جلال الدين الرومي، ويوضِّح الصلة بينهما من خلال ما صنَّف هذا الشاعر الصوفي الكبير، ولعلَّ هذه الصلة بين الله والإنسان تكشف عن مدار التجربة الصوفية عند الشاعر، فهي تشمل جميع مراحل الطريق من مبدئه إلى منتهاه، ولا يتأتى توضيح أهم معالم فِكره وجوهر تصوفه إلا بدراسة هذه الصلة دراسة مُفَصَّلة ومستفيضة من خلال منهج علمي دقيق يتوافق وطبيعة كتابات جلال الدين الرومي.

ودراسة هذه الفكرة الصوفية عند الرومي تبدو ذات أهمية خاصة لتعويله على التصوف ذاته ككل؛ إذ إن التصوف عنده يشغل مكانة كبيرةً كما هو الحال في أغلب التراث الفارسي شعره ونثره على السواء، ذلك أن أكثر من نصف هذا الأدب -لا سيما الشعر منه- يدور حول أفكار الصوفية وشرح أحوالهم، وقد احتلَّ كبار الصوفية بدورهم مكانة عظيمةً في المجتمع الإيراني وساهم في ذلك الأمراء والسلاطين -في عصور ازدهار التصوف بإيران- فكانوا يحضرون مجالس كبار الصوفية ويستشيرونهم في المسائل الهامة، ويقبلون وساطتهم بامتنان عظيم، بل إن رجال الصوفية كانوا درعًا للناس عامة يحتمي بهم الضعاف من ظلم الحكومة واستبدادهم أحيانًا، ويلوذ بهم الفقراء والمساكين، وقد أخذ نفوذ رجال الصوفية هؤلاء يتزايد حتى بلغوا ما بلغوا إلى أن صار الحُكَّام والسلاطين يحسبون لهم حساب، ويصغون بكل تواضع وخشوع لمواعظهم ونصائحهم الحازمة وإرشاداتهم الحاسمة.

ولما كان موضوع الدراسة يقوم على ما تركه جلال الدين الرومي من آثار نستطيع من خلالها أن نُقَدِّم فكره المتمثل في فهمه للذات الإلهية وكذلك فهمه للإنسان.

والشاعر جلال الدين الرومي هو بحق من أعظم شعراء التصوف الفارسي الإسلامي عامة، وُلِدَ بمدينة بلخ الإيرانية سنة (٦٠٤هـ) من أسرة عُرِفَت بالعلم والتقوى والعِرْفان، وتُوفي سنة (٦٧٢هـ)، ودُفِن بمدينة قونية التركية العثمانية بالأناضول، وقد درس علوم الفقه والشريعة على يد السيد برهان الدين محقي الترمذي، واشتغل بالتدريس والوعظ زمنًا في قونية، ولكنه لم يبدأ نظم الشعر إلا في سن الثامنة والثلاثين، بعد أن التقى بشمس الدين تبريزي في قونية، ومنذ أن التقى به جلال الدين ظل يُلازمه ويتحدث إليه وكأن روحه قد وجدت فيه بيتها، ومنذ ذلك الوقت أخذ الشاعر جلال الدين الرومي في نظم الشعر، وقد بلغ مجموع ما نظم من أبيات أكثر من سبعين ألفًا، وحين يقارن بكبار شعراء إيران مثل: الفردوسي وسعد وحافظ، نجد أن ما نظمه الشاعر الرومي من الشعر يتفوق على هؤلاء الشعراء جميعًا كمًّا وكيفًا.

والشاعر جلال الدين الرومي قد شغل بالتصوف بعد أن فرغ من تحصيل علوم الظاهر؛ من فقه وشرعية وحديث، وحظي بأكبر قدرٍ من ثقافة عصره، وخبر الحياة، فانطلق يشدو بشعره الصوفي الرفيع، الذي تناول فيه الحياة والعقيدة والكون بصورة عامة، بدرجة كبيرة من التعمق الفكري والجمال البياني قلَّ من شاركه فيه.

ولقد لقيت المذاهب الصوفية في السلوك الإنساني كثيرًا من اهتمام

الباحثين؛ فألفت كتب كثيرة في شرح مصطلحاتهم ودراسة أحوالهم وأقوالهم، وحظي جلال الدين الرومي بالكثير من هذه الدراسات، ولكنَّ أحدًا لم يحاول أن يحدد لنا من خلال هذه الدراسات ما هي الصلة التي تربط الإنسان بالله كما يراها هذا الشاعر الصوفي العظيم؟ فيما يُعرف بعلاقة العبد بالله وكذلك علاقة الله بالعبد.

ونظرًا للتراث الفكري الضخم الذي تركه لنا مما فتح الباب أمام كثير من الباحثين في الخوض في بحر علومه، وهذا الذي دفعني لدراسة موضوع الله والإنسان عنده.

والبحث ما هو إلا محاولة لدراسة هذه الصلة، ويهتم هذا البحث بإبراز المفاهيم الصوفية الكامنة وراء الأبيات وذلك لتوضيح معالم الطريق الصوفي الذي سَلَكَه الشاعر الصوفي، متجاوزًا الدرجات الدنيا للبشريَّة الغافلة عن هدي السماء إلى أسمى درجات الحب الإلهي.

وهذا يكشف على أن الحب الإلهي منذ رابعة العدوية ومن أتى بعدها من أهل التصوف والكشف لطريق متعدد التناول مختلف النتائج لخلاف أصحابه في مواجيدهم وأحوالهم وعشقهم.

فخرج لنا إلى الوجود مناهج شتَّى في هذا الموضوع تعتمد الذوق والكشف طريقًا لها.

وترجع أهمية اختيار الموضوع إلى:

١- **براعة جلال الدين الرومي في التعويل على الشعر** باعتباره مصدرًا فكريًّا متكاملًا؛ مثل: ابن الفارض، ورابعة العدوية؛ حيث إنه شرح آراءه في المسائل الفلسفية والصوفية والدينية والأخلاقية في أكثر من اثنين وسبعين ألف بيت في المثنوي والديوان.

٢- **أهمية تراث الرومي في مجال التصوف؛ حيث إنه جمع بين الحكمة الإشراقية والتصوف العملي الذي يدعو الإنسان إلى التفاعل مع الحياة** وليس كما يدعو غيره من الصوفية إلى هَجْرِها والفناء عنها فناءً تامًّا ويعدها شرًّا تورطت فيه البشرية، وهو من وجهة نظره يُمَثِّل صورة من صور تعطيل الحياة، التي تُمَثِّل التصوف السلبي.

٣- **براعته في إبراز قضايا الإنسان المختلفة الدنيوية والأخروية من خلال تبصير الإنسان بمصيره.**

٤- **للكشف عن أهمية الإلهيات والإنسانيات في فكر جلال الدين الرومي.**

وتظهر عنده هذه الأهمية وتتجلى في جانبين مهمين، وهما:

الأول: الجانب الوجداني الفلسفي، وفيه يتناول معاني الصوفية، من حيث كلامه عن المحبة الإلهية والوجد والنفس الإنسانية وأصلها الإلهي وحنينها إلى ذلك الأصل الذي انفصلت عنه، ولمحات عن وحدة الوجود.

والجانب الثاني: وهو الجانب الإنساني الأخلاقي ويتناول فيه جانبًا كبيرًا من الإنسان وكذلك يبيِّن أهميته في الكون، ورسم المُثُل العليا للحياة الإنسانية في هذا العالم.

وفلسفته الخُلُقية قائمة على دعوة الإنسان لتحقيق الكمال في هذه الحياة، وهي ترسم للإنسانية الوسائل العملية التي يراها الشاعر مؤدية إلى ذلك.

٥- إن موضوع الله والإنسان والعلاقة بينهما عند جلال الدين الرومي من الموضوعات التي لم تحظَ بالدراسة من قبل.

- منهج الدراسة:

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على «**المنهج التحليلي**» لملائمته لطبيعة الموضوع ومناسبته للبحث فيه.

- موضوع الدراسة:

البحث بعنوان: «الله والإنسان عند جلال الدين الرومي»، والبحث مكون من تمهيد وتسعة فصول.

التمهيد:

ويشمل دراسة نشأة التصوف وتطوره في إيران.

الفصل الأول بعنوان: «حياته ومؤلفاته».

ونُقَدِّم في هذا الفصل نُبذة عن حياة جلال الدين الرومي، والعوامل التي أثَّرت في شخصيته، وعرض لأهم أعماله ومصنَّفاته.

أما الفصل الثاني فبعنوان: «مفهوم الذات الإلهيَّة عند جلال الدين الرومي».

يوضح هذا الفصل مفهوم الذات الإلهيَّة عند الرومي، ونظرته إلى الدنيا والموجودات والتي هي ذات وجود ظلي، وأن أساس الوجود هو الله، فليس لشيء سواه وجود واقعي ووجود الأشياء مرتبط بوجوده.

الفصل الثالث: «الشيخ والمُريد».

نوضِّح فيه العلاقة التي يجب أن تقوم بين الشيخ باعتباره مُرشدًا والمُريد باعتباره متعلمًا، وكذلك الكشف عمَّا للشيخ من منزلة وقدرات هائلة في التربية الصوفية.

الفصل الرابع: «مكانة الإنسان».

نوضح من خلال هذا الفصل مكانة الإنسان كما يراها الرومي، وما فيها من السموِّ ونُبل الجوهر الإنساني، ومدى اهتمامه بالإنسان في كلِّ أحواله.

الفصل الخامس: «المعرفة الإنسانيَّة».

نوضِّح الفرق بين العلم والمعرفة ووسائلها، وأهمية العلم اللدني لدى الصوفية مقابل علوم الظاهر الدنيوية، ودور العقل في المعرفة وحدوده وقدرته في إدراك المعارف والقلب الإنساني الذي هو مجلي الذات الإلهية ومحل معرفتها ومحبتها.

الفصل السادس: «الحرية الإنسانية (الجبر والاختيار)».

نُنَاقش مفهوم الحرية عند جلال الدين الرومي، وموقفه من قضية الجبر والاختيار، وهي المشكلة الكلامية الرئيسية التي اهتمَّ بها الرومي اهتمامًا خاصًّا.

الفصل السابع: «النفس الإنسانية».

نوضِّح موقف الرومي من النفس الأَمَّارة بالسوء وذمّه لها، وبيان صفاتها وآفاتها التي يجب التخلي عنها؛ لأنها تُعيق الروح عن السمو.

الفصل الثامن: «الروح والمادة».

نعرض لأهمية الروح وصلتها الوثيقة بالملأ الأعلى، وحنينها الدائم في العودة إلى أصلها الإلهي، بينما المادة تجذبها إلى العالم المادي الدنيوي.

الفصل التاسع: «البقاء والفناء».

نعرض لفلسفة الرمي في أن البقاء في الفناء، وكيف يصل الصوفي الذي فني عن نفسه وصفاته الذميمة فيصبح باقيًا بالحقِّ بالصفات الحميدة الممنوحة له من الحقِّ.

- **ثم نتائج البحث.**
- **وأهم المصادر والمراجع التي شملتها الدراسة.**

وبالله التوفيق...

الباحث

تَمْهِيد

نشأة التصوف الإسلامي في إيران
ومنهجه وأهم رجاله

يُعدُّ التصوف من أقوى الاتجاهات الفكرية التي نشأت في تاريخ الإسلام وأعظمها، وربما لم تكن هناك أيَّة دعوة قُدِّر لها مثل هذا النصيب من الذيوع والانتشار[1].

ولقد مرَّ التصوف في الإسلام بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعًا لكل مرحلة مفاهيم متعددة، ولذلك كثرت تعريفاته، وكل تعريف منها قد يُشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر، ولكن يظل هناك أساسًا واحدًا للتصوف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيات مُسْتَمدة من الإسلام، التصوف إذن أساسه خلق، وهو بهذا الاعتبار روح الإسلام؛ لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي[2].

ولقد اختلفت آراء الباحثين في التصوف، أنشأ في الجماعة الإسلامية نشوءًا مستقلًّا، أم انتقل إلى هذه الجماعة من الأمم الأخرى واتَّخذ لونًا إسلاميًّا؟

وإن كان قد نشأ في الجماعة الإسلامية غير متأثر بمذاهب خارجة على الإسلام، فهل أنشأه التعليم الإسلامي، أم نشأته أحوال مختلفة كالتي نشأت التصوف في الأمم الأخرى؟

وخُلاصة ما يقول الباحثون في هذا:

(أ) إن التصوف كان رد فعل لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية،

---

(١) قاسم غنى: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة: صادق نشأت، النهضة المصرية (١٩٧٠م)، ص٥.

(٢) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة (١٩٧٤م) ص١٤.

فكان في التصوف تخلص من عقيدة التوحيد المطلق، وتخلص من التكاليف المحدودة المحكمة التي كلَّف بها الإسلام، والذين يرون هذا الرأي يختلفون في الأمة الآرية التي أثرت في تصوف المسلمين. يقول بعضهم: إن التصوف في صورته التي انتهى إليها يُشبه بعض المذاهب الهندية، وهذا التشابه يدل على أصلٍ مشترك ينبغي أن يلتمس في الهند[١].

ويرى فريق آخر أن التصوف فارسي في نشأته، ويحتجون بأن كثيرًا من الصوفية الأولين عاشوا في بلاد الفرس، أو كانوا من سُلالة فارسية.

(ب) ويرى باحثون آخرون أن التصوف من ناحيته الفلسفية أخذ من الأفلاطونية الحديثة أكثر من أي فلسفة أخرى، مع التسليم بأن في التصوف أمورًا نشأت في الجماعة الإسلامية كما نشأت في جماعات أخرى، استجابةً لنزوع النفس الإنسانية إلى معرفة مبدئها ومنتهاها، وتطلعها المستمر إلى الاتصال بخالقها[٢].

(ج) والرأي الأخير أن التصوف نشأ في الجماعة الإسلامية، وتطور مستقلًّا غير آخذ من الهند أو الفرس أو فلاسفة اليونان، وليس التشابه بين منهجين دليلًا على أنهما من أصل واحد، فقد تؤدي الأسباب المتشابهة إلى نتائج متشابهة في الأقطار والعصور كلها[٣].

---

(١) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة (١٩٤٥م)، ص٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٠.

فالأفكار التي توصف بأنها دخيلة على المسلمين، ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية إنما هي وليدة حركة الزهد والتصوف التي نشأت في الإسلام، وكانت إسلامية في الصميم[(١)].

والرأي الذي يراه المدقق في تاريخ التصوف: أن تصوف المسلمين وجد مبادئه في الكتاب والسُّنَّة[(٢)]، بل إن الصوفية يقولون: إن التصوف إنما هو لباب باطن القرآن والأحاديث النبوية[(٣)].

وقد تطور التصوف من تصوف عمر وعلي وابن عمر وابن عمرو إلى تصوف الحسن البصري، وعمرو بن عبيد، وسفيان الثوري، ورابعة العدوية، ثم إلى تصوف بشر الحافي، ومعروف ، والجنيد، والشلبي، وأبي يزيد، ثم إلى تصوف الحَلَّاج، وابن عربي، والجبلي، والعطار، والرومي، والجامي[(٤)].

والمرحلة الأولى في نشأة التصوف هي التي تُسمَّى بمرحلة الزهد وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين، فإن أكثر المسلمين كانوا في صدر الإسلام أهل دين وزهد، ولم تكن هناك حاجة لأن يسموا باسم خاص، والذين أدركوا صُحبة الرسول -عليه السلام- كانوا يسمون بالصحابة، وكان

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبي العلا عفيفي، القاهرة (١٩٧٤م)، ص١٣٠.

(٢) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص١٠.

(٣) قاسم غنى: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة: صادق نشأت، النهضة المصرية (١٩٧٠م)، ص١٥.

(٤) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص١٠.

الجيل الذي يليهم؛ أي أولئك الذين أدركوا صحبة الصحابة يسمون بالتابعين، ثم من عهد معاوية وبني أمية غلب حب الدنيا على التقوى والعبادة، فسميت الجماعة التي تواظب على أوامر الدين بالزُّهاد والعُبَّاد، وفي القرن الثاني الهجري ظهرت طائفة خاصة تُعرف باسم الصوفية أو المتصوفة[١]؛ منهم إبراهيم بن أدهم وبشر الحافي ومعروف الكرخي والسري السقطي والجنيد ومالك بن دينار ومحمد بن واسع ورابعة العدوية[٢].

وكان كثير منهم يعيشون في أدنى درجات الفقر وأقصى درجات الصبر والخضوع ورياضة النفس والانقطاع عمَّا سِوَى الله، والحزن والغمِّ الدائمين والرضا والتسليم في كلِّ حال بالشكر، وتصوف هذا العهد إنما هو استمرار لحياة زُهَّاد القرن الأول الإسلامي، بطريقة أكثر مبالغة في الزهد والاعتكاف واعتزال الدنيا وتحمل المشاق والتوكل والرياضة والقناعة[٣].

إن مفهوم التصوف في بادئ الأمر كان في نظر الصوفية بسيطًا جدًّا ولم يخرج عن حدود القرآن والحديث والتشبه بالنبي صلى الله عليه وسلم وأولياء الله والزهد والتعبد، وتقديم الآخرة على الدنيا، ثم توسع في هذا المفهوم بالتدريج: فمنذ القرن الثالث للهجرة، نجد الصوفية وقد عنوا بالكلام في دقائق أصول النفس والسلوك، وغلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم

---

(١) قاسم غنى: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة: صادق نشأت، النهضة المصرية (١٩٧٠م)، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٥.

(٣) المرجع السابق ، ص٤٨، ٤٩.

وعملهم، فصار التصوف على أيديهم علمًا للأخلاق الدينية، وكانت مباحثهم الأخلاقية تدفعهم إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية، ودقائق أحوال سلوكها، وكانت تقودهم أحيانًا إلى الكلام في المعرفة الذوقية وأدائها ومنهجها، وإلى الكلام عن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها، وظهر الكلام في الفناء الصوفي خصوصًا على يد البسطامي، ونشأ من ذلك كله علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية(١).

وفي هذا العصر عاش كثير من الصوفية مثل: ذي النون المصري المتوفى سنة (٢٤٥هـ)، ويحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة (٢٥٨هـ)، وأبي يزيد البسطامي المتوفى سنة (٢٦١هـ)، وسهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة (٢٧٣هـ)، والخراز البغدادي المتوفى سنة (٢٧٧هـ)، وعمرو بن عثمان المكي المتوفى سنة (٢٩١هـ)، والجنيد البغدادي المتوفى سنة (٢٩٧هـ)، وأبي عثمان الحيري النيسابوري المتوفى سنة (٢٩٨هـ)، وأبي عبد الله المحاسبي المتوفى سنة (٢٤٣هـ)، والحَلَّاج المقتول المتوفى سنة (٣٠٩هـ)، والشبلي البغدادي المتوفى سنة (٣٠٢هـ)(٢).

وفي هذه الفترة -أي في القرنين الثالث والرابع الهجريين- نجد بعض شيوخ التصوف؛ كالجنيد والسري والسقطي والخراز وغيرهم، يجمعون حولهم المريدين من أجل تربيتهم، فتكونت لأول مرة الطرق الصوفية في الإسلام،

---

(١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة (١٩٧٤م)، ص٢١.
(٢) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص٢٩.

وكانت آنذاك بمثابة المدارس التي يتلقى السالكون فيها آداب التصوف عِلْمًا وعَمَلًا.

ثم جاء الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري، فلم يقبل من التصوف إلا ما كان متمشيًا تمامًا مع الكتاب والسُّنَّة، وراميًا إلى الزهد والتقشف وتهذيب النفس وإصلاح أخلاقها، وقد عمق الغزالي الكلام في المعرفة الصوفية على نحو لم يُسبق إليه، وحمل على مذاهب الفلاسفة والمعتزلة الباطنية، وانتهى به الأمر إلى إرساء قواعد نوع من التصوف معتدل، يساير مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ومنذ القرن السادس الهجري أخذ نفوذ التصوف السُّنِّي في العالم الإسلامي يزداد بتأثير عظمة شخصية الغزالي.

وظهر صوفية كبار كوَّنوا لأنفسهم طرقًا لتربية المريد منهم: السيد أحمد الرفاعي المتوفى سنة (٧٥٠هـ)، والسيد عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة (٦٥١هـ)، ومن المعتقد أنهما متأثران بتصوف الغزالي.

ثم ظهر في القرن السابع الهجري شيوخ آخرون ساروا على نفس الطريق، أبرزهم أبو الحسن الشاذلي المتوفى سنة (٦٥٦هـ)، وتلميذه أبو العباس المرسي المتوفى سنة (٦٨٦هـ)، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندري المتوفى سنة (٧٠٩هـ)، وهم أركان المدرسة الشاذلية في التصوف، ويعتبر تصوفهم أيضًا امتدادًا لتصوف الغزالي السُّنِّي[١].

---

(١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة (١٩٧٤م)، ص٢٢، ٢٣.

والصوفية مهما تباعدت أماكنهم، واختلفت عصورهم، تجمع بينهم مبادئ التصوف، «فابن عربي والجيلي والسهروردي من متفلسفي الصوفية، وسنائي والعطار وجلال الدين الرومي وابن الفارض من شعرائهم، والقشيري والمكي والسراج والهجويري من شُرّاح الطريقة، والواصلين بينهما وبين الشريعة»(١).

وقد أنشأ الصوفية أدبًا منثورًا ومنظومًا، ضمَّنوه فلسفتهم وطريقتهم ورياضتهم ودعاءهم ومناجاتهم، وما يشعرون به من العشق والوجد، وما يلوح لهم في سلوكهم من لمعات إلهية وجذبات روحية، وقد نشأت لهم لغة خاصة واصطلاحات شرحوها في كتبهم، ونظم فيها محمود الشبستري كتابه «ككشن راز»(٢).

وقد ترجم الأدب الفارسي عن فكر الصوفية ووجدانهم بالشعر لا بالنثر، وبلغ شعراء الفرس في هذا السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى(٣)، وأشهر هؤلاء الشعراء بابا طاهر الهمداني، وأبو سعيد بن أبي الخير، وعبد الله الأنصاري وسنائي والعطار وجلال الدين الرومي.

بابا طاهر: بابا طاهر عريان الهمداني من شعراء أواسط القرن الخامس الهجري، وكان بذلك معاصرًا للسلطان طغربيك السلجوقي، وُلِدَ في أواخر القرن الرابع، وتُوفي سنة (٤١٠هـ).

---

(١) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص٣١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦، ٣٧.

(٣) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص٤٢.

ترك بابا طاهر مجموعة من الكلمات القصار باللغة العربية، شرح فيها العقائد الصوفية في العلم والمعرفة والذكر والعبادة والوجد والمحبة، وله كذلك مجموعة أخرى من الأشعار بلهجة الرّي، وهذه الأشعار غاية في الرِّقة واللطف، وهي زاخرة بالعواطف الرقيقة والمعاني الجديدة، ولكن نتيجة لكثرة اشتهارها وتداولها بين عامة الفرس، أدخلت عليها بعض التعبيرات، ويبدو أنها تحولت عن صورتها الأصلية واقتربت من الفارسية الذرية[١].

أبو سعيد بن أبي الخير: كان من كِبار العارفين والمحدِّثين في أوائل القرن الخامس الهجري، وُلِدَ سنة (٣٥٧هـ) في ميهنة من قرى خاوران، وتوفي سنة (٤٤٠هـ) في نفس ذلك المكان[٢].

وأبو سعيد بن أبي الخير هو أعظم صوفية عصره، كان في أول أمره عالمًا يُعَلِّم التفسير والأحاديث والفقه وعلم الطريقة، له بصيرة بعيوب النفس ومخالفة الهوى، وكان له شأن عظيم في الحديث عن الفقر والغناء والذل والتحمل[٣].

وكان أبو سعيد يستفيد من مواعظه بما له من معرفة بالتفسير والحديث والفقه والأدب، وقد استطاع بما يتصف به من ذوق لطيف وذهن حاد وحوار شيِّق أن يؤثر في مُريديه تأثيرًا جعلهم ينجذبون إليه انجذابًا شديدًا، وكان يلقي في مواعظه ومجالسه أشعار كبار الشعراء من غزليات ورباعيات ويتأثر بها،

(١) ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات در إيران، جلد دوم، طهران، ١٣٣٩ش، (٢/ ٣٨٣، ٣٨٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ٦٠٣).

(٣) فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، ليدن، ١٩٠٧م، (٢/ ٣٢٢).

وكان أبو سعيد ينشد أحيانًا أبياتًا من نظمه، أثناء إلقاء تلك الأشعار، ويقال: إنه أول مَنْ صاغ أفكاره في ثوب شعري من بين كِبار الصوفية، وقد كان رائد السنائي والعطار في هذا المجال[١].

وجميع ما نظمه أبو سعيد من رباعيات وأشعار توضح أهم المسائل التي يدور عليها تفكير الصوفية، فأفكاره الأساسية لا تكتفي بتصوير «الله» على أنه قادر، قاهر، خير فحسب، بل تجعله المصور الوحيد للكون والجمال، وتجعله الجمال الحق والوجود الحق، وفيه ينطوي كل ما هو غائب عن البصر، وبنوره يتكشف كل ما يقع عليه النظر. وكثير من أقوال أبي سعيد وحكاياته مروية فيما سجَّله مؤرخوه ومترجموه، ومن أمثلة أقواله: إن الحجاب الذي يحجب الله عن عبده ليس هو السماء ولا الأرض ولا العرش ولا الكرسي، بل هو الغرور وحب النفس، ومتى استطعت التغلب على هذين ومحوتهما من طبيعتك، وصلت إلى الله، وزال الحجاب الذي بينك وبينه[٢].

وقد جاء شرح أقوال الشيخ أبي سعيد بالتفصيل في كتاب «أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد» لمحمد بن المنور، وكتاب «حالات وسخنان شيخ أبو سيعد أبو الخير» لكمال الدين محمد وكلاهما من أحفاد الشيخ[٣].

عبد الله الأنصاري: هو شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد

(١) ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات در إيران، جلد دوم، طهران ١٣٣٩ش، (٢/ ٦٠٤).

(٢) بروان: تاريخ الأدب في إيران، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، القاهرة (١٩٩٤م)، ص٣٣٤، ٣٣٥.

(٣) ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات در إيران (١/ ٦٠٥).

الأنـصاري الهـروي، مـن نـسل أبي أيـوب الأنـصاري، وُلِـدَ في هـرات سـنة (٣٩٦هـ)، نظم الشعر باللغتين العربية والفارسـية، وقـد نـال منزلـة عاليـة في العلوم الأدبية والدينية وحفظ أشعار العـرب، وبـرع في علـم الحـديث حيـث كانت له دراية واسعة بـه، وقـد أخـذ علـم التـصوف عـن شـيخه أبي الحسن الخرقاني، كما صحب غيره من مشاهير صوفية عصره أمثـال: الـشيخ أبي سـعيد بن أبي الخير.

وللأنصاري بعض الأشعار، ولكن منزلته الكبيرة التـي يحتلهـا في الأدب الفارسي ترجع إلى كتبه النثرية الهامة التي كتبها بأسـلوب نثـري مـوزون شـبيه بالنثر المسجع، وأهم هذه الكتب: مناجاة نامه، ونصايح، وزاد العارفين، وكنـز السالكين، وقلندر نامـه، ومحبـت نامـه، وهفـت حـصار، ورسـالة دل وجـان، ورسالة واردات، إلهي نامـه، ومـن آثـاره النثريـة أيـضًا ترجمـة كتـاب طبقـات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، وإملائه باللهجة الهروية، وقـد كتـب أيـضًا تفسيرًا للقرآن الكريم، يعرف بتفسير خواجه عبد الله الأنصاري، وقد كان هـذا التفسير هو الأساس الذي اعتمد عليه المبيدي في كتابة تفسيره المعروف بكشف الأسرار وعدة الأبرار[١].

سنائي: أول شاعر عظيم من شعراء التصوف في إيران هو أبو مجد مجـدود سنائي، ولد في غزنة أو بلخ حوالي منتصف القرن الخامس الهجري، تـوفي سـنة (٥٢٥هـ)، وكان معاصرًا لآخر الغزنويين الذين مدحهم في شعره[٢].

---

(١) ذبيح الله صفا تاريخ أدبيات در إيران (٢/ ٦١١).

(٢) Rypka: History of Iranian Literature, p.236.

وقد اتَّجه سنائي إلى التصوف، ولعل اتصاله برجال الصوفية الذين كانوا منتشرين في ذلك العهد في كثير من البلاد، ولا سيما في بلاد المشرق قد أثر فيه كثيرًا، فخرج سريعًا من غزنة، واتصل بكثيرين من رجال العلم والعِرْفان في بلاد خراسان(١).

وعندما بدأ سنائي ينظم الشعر الصوفي والديني وجد اللغة الفارسية مهيأة لأداء مهمته حيث كان قد سبقه في هذا المضمار الهجويري وعبد الله الأنصاري(٢).

وقد كان سنائي أول مَنْ استعمل الغزل في التعبير عن الأفكار الصوفية، وبهذا أوجد نموذج الغزل الصوفي للأجيال القادمة(٣).

ولسنائي ديوان من الشعر، يشمل مدائح وزهديات وغزليات ورباعيات ومقطعات، وله فضلًا عن ذلك الديوان عدد من المثنويات أهمها: حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة ويُسمَّى أيضًا إلهي نامه، وهو أهم مثنوي لسنائي، ويشمل عشرة آلاف بيت، وقد نظمه الشاعر باسم بهرامشاه الغزنوي.

وفي هذا المثنوي الذي يقع في عشرة أبواب يبدأ الشاعر بحمد الله ومدح رسوله -صلى الله عليه وآله وأصحابه- ثم يخصص عِدَّة أبواب للحديث عن العقل والعلم والحكمة والعشق، وفي البابين الآخرين من المثنوي يتحدث عن

---

(١) ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات در إيران (٢/ ٥٥٥).

(٢) Arberry: Tables From The Masnewi, (Introduction),p14.

(٣) Rypka: History of Iranian Literature, p.236.

نفسه، ويمدح بهرامشاه وعظماء الدولة[١].

وقد نظَّم سنائي أيضًا مثنوي سير العباد إلى المعاد، وهو مثنوي على وزن حديقة الحقيقة، ويقع في حوالي سبعمائة بيت، وفي هذا المثنوي نقد سنائي المجتمع نقدًا لاذعًا، وهو أشبه ما يكون بصورة مصغرة للكوميديا الإلهية[٢].

وله أيضًا مثنوي طريق التحقيق، وهو أيضًا على وزن الحديقة وبنفس أسلوبها، ويتحدث فيه الشاعر عن نفس الموضوعات التي تحدث عنها في الحديقة، وقد نظم سنائي أيضًا مثنوي بعنوان كاد نامه بلخ، وهو على وزن الحديقة، ويقع في خمسمائة بيت، ويبدو أنه أول مثنوي نظمه سنائي، ولسنائي أيضًا عدد آخر من المنظومات نظمها في المثنوي بعنوان عشق نامه وعقل نامه، وتجربة العلم، وقد تحدث فيها عن كثير من المعارف والحقائق الصوفية.

وسنائي بلا شك هو أحد كبار شعراء الفرس، ويعدُّ واحدًا من أولئك الذين أثروا على أسلوب الشعر الفارسي، فآثاره كانت مبعث تحول عظيم في شعر الشعراء الذين جاءوا من بعده[٣].

العطار: هو فريد الدين محمد بن إبراهيم النيسابوري، شاعر صوفي معروف في القرن السابع الهجري، وقد عمل أول أمره بالعطارة حيث ورثها عن أبيه، وبعد ذلك دخل في سلك الصوفية وقام بخدمة مجد الدين البغدادي

(١) ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات در إيران (٢/ ٥٦١).

(٢) Rypka: History of Iranian Literature, p.237 .

(٣) ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات در إيران، جلد دوم، طهران، ١٣٣٩ش، (٢/ ٥٦٣-٥٦٥).

تلميذ نجم الدين كبرى، وبعد أن قام بعدة أسفار استقر به المُقام في محل ولادته، وهناك توفي سنة (٦٢٧هـ)، ودفن بشادياخ جنوب نيسابور.

ويعد بحق من أعظم شعراء الصوفية، وشعره سهل جذَّاب ممتزج بالعشق والشوق الملتهب، وقد كان يوضح أفكاره الصوفية بذكر الأمثلة المختلفة والحكايات المتنوعة.

وللعطار آثار متعددة، وديوان قصائده وغزلياته زاخر بالمعاني الصوفية الدقيقة، ولغزلياته مكانة خاصة جديرة بالاهتمام، وللعطار فضلًا عن الديوان عدد من الكتب التي نظمها في المثنوي؛ مثل: أسرار نامه، وإلهي نامه، ومصيبت نامه، ووصيت نامه، ومنطق الطير، وبلبل نامه، ومختار نامه، وخرد نامه، ومظهر العجايب، ولسان الغيب، ومفتاح الفتوح، وبيسر نامه، وفي جميع هذه المنظومات يتحدث العطار عن المسائل الصوفية، مستعينًا بإيراد الشواهد والأمثلة المتعددة، ولكن أهم هذه المنظومات منطق الطير.

ومنطق الطير منظومة رمزية تبلغ ٤٦٠٠ بيت، موضوعها بحث الطيور عن طائر وهمي يسمَّى سيمرغ (وهو يرمز به إلى حضرة الحق)، وفيها يذكر الشاعر أن الطيور كلها قد اجتمعت، واختارت الهدهد من بينها ليكون الدليل والمرشد (ويقصد به الشيخ المرشد، وذلك لما بينهما من تشابه من حيث أداء الرسالة فالشيخ يؤدي رسالة الحق، والهدهد كان رسولًا من قبل سليمان عليه السلام).

وأخذ كل من هذه الطيور يعتذر بعذر (ويرمز إلى تعلق الإنسان بالدنيا

لأسباب عديدة تمنعه من الإقبال على الحق)، ويأخذ الهدهد في ذكر عقبات الطريق، وبعد ذلك طارت الطيور في طلب السيمرغ، وبعد طي سبعة أودية التي هي إشارة إلى مراحل السلوك السبعة (أي: الطلب، والعشق، والمعرفة، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة، والفقر، والفناء) تخلق كثير من تلك الطيور بعلل مختلفة، ولم يبقَ منهم إلا ثلاثون طائرًا، وقد أصبحت مكدودة مُنْهَكة بلا ريش ولا أجنحة، بعد أن سلكت الطريق إلى حضرة السيمرغ، وهناك غرقت في الحيرة والانكسار والاعتراف بالعجز والضعف والذلة، وفنيت كلها أمام السيمرغ العظيم، ومر على ذلك سنوات طويلة، ثم عادت بعد الفناء إلى البقاء، وقبلت في بلاط السلطان (ويرمز إلى الحق).

وهذه المنظومة الرفيعة النادرة المثال تعدُّ من أعظم الأعمال الخالدة في اللغة الفارسية، وهي تنم عن براعة الشاعر وقدرته على الابتكار في استعمال الرموز العرفانية، وبيان مراتب السلوك وتوجيه السالكين[١].

وبعد العطار جاء **جلال الدين الرومي**، وهو موضوع هذا البحث، ومن الملاحظ أن سنائي والعطار وجلال الدين الرومي، وهم أعظم ثلاثة بين شعراء الصوفية الإيرانيين كانوا جميعًا من السُّنَّة[٢].

وبعد جلال الدين الرومي جاء **عبد الرحمن الجامي** الشاعر الصوفي المتوفى سنة (٨٩٨هـ)، وهو يعد آخر شعراء الصوفية العِظَام، وإلى جانب

---

(١) ذبيح الله صفا: كنج سخن، جلد دوم، طهران ١٣٣٩ش، (٢/ ٨١، ٨٢).

(٢) Browne: A Literary History of Persia, V.I, P.437.

هؤلاء ظهر شعراء كثيرون لهم في التصوف شعر جيد؛ كابن يمين، والعراقي صاحب اللمعات، والشيخ محمود الشبستري صاحب المنظومة: ككشن رازاي حديقة السر، وقاسم الأنوار، والمغربي، ولا ننسى الشاعر العظيم الذي فاق الشعراء طرأ بجمال شعره ودقَّته، وإن لم يبلغ في الشعر الصوفي الصريح وفي الفلسفة مبلغ كِبار الشعراء وهو حافظ الشيرازي[١].

وقد بلغ من تأثير التصوف على الشعر الفارسي، أن شعراء الفرس العظام مع بعض الاستثناءات، قد استعاروا جميعًا أفكار الصوفية ونظموا بلغتهم[٢].

بل نستطيع أن نقول: إنه لا يخلو شاعر فارسي من نزعة صوفيَّة تظهر في شعره لشدة ما سيطر شعراء الصوفية على الشعر الفارسي[٣].

---

(١) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص٤٣.

(٢) Nicholsion: Selected Poems (Introduction) p.xxv.

(٣) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص٤٣.

الفصل الأول

حياته ومؤلفاته

حياته

أولًا: حياة الشاعر جلال الدين الرومي:

وُلِدَ الشاعر جلال الدين الرومي في عصر يعدُّ من أقسى ما مر على البشرية من عصور، وهو عصر الغزو المغولي، حيث خرج المغول من موطنهم في صحراء جوبي بالشرق الأقصى، أوائل القرن السابع الهجري فلم يكد ينتهي نصف القرن حتى كانوا قد اجتاحوا معظم بلاد العالم الإسلامي، كانت موجة الغزو المغولي تكاد تفوق كل ما سبقها أو تلاها في التاريخ، بما اتسمت به من وحشية وعنف وإسراف في القتل بدون هدف، فقد كان المغول يفتحون البلاد طلبًا للغنائم، ولكنهم مع ذلك كانوا يدمرون المدن، ويدكون معالم الحضارة بدون هَوَادة ولا رحمة.

مثل هذا الجو الرهيب لم يكن الوقت الملائم لنبوغ الشعراء، ولا الجو المناسب لتحليق الخيال وانطلاقه، ولا لظهور مَلَكَات الإبداع الفني في أرفع صوره، ومع هذا وجدنا شاعرنا يعيش في هذا العصر وسط خرائبه وبين حُطَام البشرية، فيحنو عليها ويأسو جراحها، ويحاول أن يرشدها إلى جوهرها الأصيل، ذلك الجوهر الذي انحرفت عنه فكان في هذا الانحراف هلاكها ودمارها[١].

(١) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، المقدمة ص١٧، ١٨.

ميلاده:

وُلِدَ الشاعر جلال الدين محمد في مدينة بلخ[١] في السادس من ربيع الأول سنة (٦٠٤هـ)، وسبب اشتهاره بالرومي هو طول إقامته في مدينة قونية ببلاد الروم، ولكنه كان يعد نفسه من سكان خراسان ويحب أهلها[٢]، والده هو محمد بن الحسين الخطيبي المُلقب ببهاء الدين ولد، وينتسب جلال الدين من ناحية الأب إلى أبي بكر الصديق، ومن ناحية الأم إلى أسرة سلاطين خوارزم التي كانت تحكم إقليم ما وراء النهر، ويبدو أن أباه قد حقق شُهرة علمية ومكانة مرموقة جعلته يلقب بسلطان العلماء[٣].

وله كتاب يعدُّ من أهمِّ كتب التصوف الفارسي هو كتاب «المعارف»، وهو مجموعة من مجالس الوعظ التي أقامها في حياته، ثم جمعها في ذلك الكتاب، ويضم هذا الكتاب عِدَّة فصول، تحدَّث فيها بهاء الدين ولد عن حقائق عرفانية ودينية، وتفاسير وتأويلات لبعض الآيات القرآنية، وقد كتب بأسلوب رائع جذَّاب وبفصاحة نادرة[٤].

---

(١) بلخ: مدينة مشهورة بخراسان، في كتاب الملحمة المنسوب إلى بطليموس، وبلخ من أجلِّ مدن خراسان، وأذكرها وأكثرها خيرًا وأوسعها غلة تحمل غلتها إلى جميع خراسان وإلى خوارزم، وقيل: إن أول من بناها لهراسف الملك لما خرب صاحبه بخت نصر بيت المقدس، وقيل: بل الإسكندر بناها، وكانت تسمَّى الإسكندرية قديمًا. ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٥م) (٤/ ٤٧٩، ٤٨٠).

(٢) بديع الزمان فروزانفر: مقدمة ديوان شمس تبريزي ، ص (ح).

(٣) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي –حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٢٢.

(٤) ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات در إيران، جلد دوم، طهران ١٣٣٩ش، (٢/ ١٠٢٢).

وكان بهاء ولد من أكابر الصوفية، وتتصل سلسلة شيوخه إلى أحمد الغزالي[١]، وعرف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد التفَّ حوله عدد كبير من الناس، وكان يعقد المجالس ويدعو فيها إلى متابعة صاحب الشريعة، ويهاجم مذاهب الفلاسفة، وأخيرًا أزعج إقبال الناس عليه خوارزمشاه حتى سخط على بهاء ولد فهاجر من بلاده، ويقال: إن سبب غضب خوارزمشاه عليه هو أن بهاء ولد كان يَسبُّ الفلاسفة على المنبر ويلقبهم بالمبتدعين، وقد أغضبت هذه الأقوال الفخر الرازي[٢] الذي كان أستاذ خوارزمشاه وإمام حُكماء عصره، وأثار هذا السِّبَاب خوارزمشاه بدوره، فقرر بهاء ولد الخروج من الوطن، وأقسم ألا يعود إلى تلك المدينة، ما دام محمد خوارزمشاه في الحكم[٣].

وخرج من بلخ مع أهله وأولاده، يرافقه جمع كثير من أصحابه ومُحُبِّيه متجهين إلى الحج، ولما وصلوا إلى نيسابور، جاء فريد الدين العطاء لزيارة بهاء ولد، وكان جلال الدين حينذاك طفلًا، فأهداه الشيخ العطار كتاب أسرار نامه، وقال بهاء ولد: إن هذا الصبي سُرعان ما سيضرم النار عشاق العالم، ثم

---

(١) هو أحمد بن محمد الغزالي الطوسي، شقيق الإمام أبي حامد محمد الغزالي، ويعد أحد فقهاء المذهب الشافعي، وأحد كبار مشايخ الصوفية، وله عدة مؤلفات في التصوف.

(٢) كان فخر الدين الرازي من كبار علماء إيران في القرن السادس الهجري، وكانت له مكانة كبيرة في الفلسفة وعلم الكلام والفقه الشافعي، وله مؤلفات هامة في هذه العلوم باللغتين العربية والفارسية.

(٣) بديع الزمان فروزانفر: مقدمة ديوان شمس تبريزي ، ص (ي).

تركوا نيسابور قاصدين بيت الله الحرام[١].

وعند عودته من الحج أقام فترة في الشام وإذا كان خوارزمشاه وما وراء النهر قد سقطت في يد المغول، فقد ذهب بهاء ولد إلى آسيا الصغرى وأقام عِدَّة سنوات في لارندة، وكان ولده جلال الدين في ذلك الوقت في الثامنة عشرة من عمره، وفي أثناء إقامته في لارندة، توفيت أم جلال الدين «مؤمنة خاتون» فتزوج جلال الدين من جوهر خاتون[٢]، وكان زواجه منها عام (٦٢٣هـ)، وأنجب منها سلطان ولد وعلاء الدين[٣].

ورحل بهاء ولد إلى قونية بعد ذلك بسنوات أربعة، وأقام هناك حتى تُوفي بعد عامين في هذه المدينة -أي: سنة (٦٢٨هـ)- وبعد وفاة الأب شغل جلال الدين منصب التدريس والوعظ خلفًا لأبيه، تحقيقًا لرغبة المريدين، وبعد مُضي عام على وفاة بهاء ولد، قدم إلى قونية السيد برهان الدين محقق الترمذي لرؤية شيخه وأستاذه بهاء الدين، ولكنه وجده قد تُوفي، وخلفه ابنه جلال الدين في التدريس والفتوى بالمدينة، فاحتضنه السيد محقق وأشرف على تربيته وتوجيهه[٤] ثم ارتحل إلى الشام لإكمال دراساته بعد ذلك، فأقام بعض الوقت في حلب ومنها انتقل إلى دمشق.

---

(١) دولتشاه: تذكرة الشعراء، ص٨٦.

(٢) عبد الحسين زرين كوب: باكاروان حله، كتاب خانه ابن سينا، طهران ١٣٤٧ش، ص٢٠٩.

(٣) الأفلاكي: مناقب العارفين، أنقرة، جلد أول ١٩٥٩م (١/ ٢٦).

(٤) عبد الحسين زرين كوب: باكاروان حله، كتابخانة ابن سينا، طهران ١٣٤٧ش، ص٢٠٩، ٢١٠.

وعاد جلال الدين إلى قونية في عام (٦٣٨هـ)، وهناك بدأ يُمارس العمل الذي أعدَّ نفسه له، وهو التدريس والوعظ، وقد ظلَّ يعمل بالتدريس والوعظ نحو أربع سنوات[(١)] حتى كان عام (٦٤٢هـ)، عندما وصل إلى قونية شمس تبريزي.

لقاؤه بشمس تبريزي:

شمس الدين هو محمد بن علي بن ملك داد التبريزي[(٢)].

وكتب التراجم لا تُقدِّم لنا معلومات واضحة عن شمس الدين هذا، فأصله غير معروف على وجه اليقين، وقد وصفه البعض بأنه كان شبه أمي، ولكنه كان يتَّسم بالحماس الروحي العظيم، وأنه كان ذا أثر بالغ في نفوس من استمعوا إليه[(٣)].

وكان وصول شمس الدين إلى قونية سنة (٦٤٢هـ)، وكان جلال الدين في ذلك الوقت يقوم بتدريس العلوم الدينية، وكان هذا اللقاء بداية لتحول جلال الدين عن طريقه الذي اختطه لنفسه إلى طريق مختلف عنه كل الاختلاف، ولعله قد مرَّ بهذا التحول الذي مرَّ به الغزالي وسجله في اعترافه «المنقذ من الضلال» عندما تحول من التدريس إلى التصوف، ولكن تحول جلال الدين كان فُجَائيًّا عنيفًا، على خلاف تحول الغزالي الذي جاء بعد مرض وتفكير

---

(١) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي –حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٢٣.
(٢) عبد الرحمن الجامي: نفحات الأنس، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة بلا أرقام.
(٣) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي –حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٢٦.

طويل وتدبر. إن لقاء الرومي والتبريزي يمثل أهم نقطة فيما شاهدناه من تطور روحي عميق عند هذا الشاعر، فهو ما كاد يلتقي به حتى وجد فيه الإنسان الكامل والمثل الأعلى لما يمكن أن يطمح إليه البشر[1].

ولكن تلاميذ الرومي في قونية حقدوا على ذلك الدخيل الذي صرف عنهم أستاذهم وهاجموه، فما كان من شمس الدين إلا أن سافر خفية إلى دمشق، فحزن جلال الدين، وابتأس لافتراقه عن هذا الصديق الروحي ولم ينقذه من شجونه إلا ابنه سلطان ولد الذي ذهب إلى دمشق، وعاد بشمس الدين، وقد ذكر أن تلاميذ جلال الدين الرومي هاجموا شمس تبريزي من جديد، فرحل للمرة الثانية، فعمل الشاعر من جديد لإعادته، ولكنه اختفى نهائيًّا في عام (٦٤٥هـ).

وقد قيل في تفسير هذا الاختفاء: إن تلاميذ جلال الدين الرومي قد قتلوه[2].

وقد أحب الشاعر بعض تلاميذه ومريديه، ووجد فيهم بعض السلوى عن فقدان شمس الدين، وأول من يذكر من هؤلاء صلاح الدين زركوب الذي توفي سنة (٦٥٧هـ)[3]، فقد أحبَّه الشاعر حُبًّا عظيمًا، وجعله نائبه وخليفته، وأخذ أخته فاطمة خاتون زوجة لابنه سلطان ولد، وظل يوالي

(١) المرجع السابق، ص٢٤-٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

(٣) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٢٩.

تكريمه وحبه لصلاح الدين طوال مدة عشر سنوات[١].

وبعد موت صلاح الدين حوَّل الشاعر مشاعره إلى حسام الدين حسن الذي توفي سنة (٦٨٣هـ)، وهو الذي حثَّ الرومي على كتابه المثنوي[٢]، كما أنه لزم الشاعر في سنوات النظم، وكان يكتب ما يُمليه الشاعر، ثم يعود فيقرؤه عليه، وبهذا اقترن اسم حسام الدين بالمثنوي، كما اقترن اسم شمس الدين بالديوان، وقد ذكر الشاعر تلميذه حسام الدين في المقدمة المنثورة للمثنوي، وهي مقدمة عامة للكتاب كله، كما ذكره في المقدمات المنظومة لجميع الأجزاء ما عدا الجزء الأول، وامتدح الشاعر تلميذه بأرفع العبارات، وأثنى عليه وعلى أسرته، وبلغ من ارتباط الشاعر بتلميذه أنه توقف عن نظم المثنوي عامين؛ لأن حسام الدين كان قد حزن حزنًا عظيمًا لوفاة زوجته، ولم يعد في مقدوره أن يعمل مع أستاذه[٣].

وقد اتسمت سيرة حياته بالاعتدال والاتزان في كافة جوانبها، فقد كان الرفق واللين سبيله في علاقاته مع الناس، لم يتخذ موقفًا عنيفًا من أي من مهاجميه، بل كان يعمل على إرشادهم وهدايتهم، وكم كسب برقته ولينه من خصم عنيد[٤].

وكانت وفاة الرومي يوم الأحد الخامس من جمادى الثاني سنة (٦٧٢هـ)

---

(١) عبد الحسين زرين كوب: باكروان حله، كتابخانة ابن سينا، طهران، ١٣٤٧ش، ص٢١٢.

(٢) Rypka: History of Iranian Literature, p240.

(٣) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي –حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٢٩.

(٤) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي –حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٣٢.

السابع من ديسمبر سنة (١٢٧٣م)، وقد اشترك جميع أهل قونية في تشييع جنازته[١].

ثانيًا: أعمال جلال الدين الأدبية:

لجلال الدين الرومي أعمال أدبية متعددة؛ منها المنثور، ومنها المنظوم، أما المنثور من أعماله فتجمعه ثلاثة كتب، هي:

١- **المجالس السبعة**: ويشمل على خُطب ومواعظ من النوع المعروف الشائع بين الوُعَّاظ[٢]، ويبدو أن جلال الدين كان قد ألقى هذه المواعظ عندما كان يُمارس الوعظ في المساجد قبل لقائه بشمس تبريزي، ويمكن أن تعد هذه المجالس نموذجًا لأفكاره في الفترة التي سبقت ظهور شمس تبريزي في حياته.

٢- **الرسائل**: وهي مجموعة من الرسائل كتبها إلى معاصريه وأصدقائه وأقربائه.

٣- **فيه ما فيه**: ويشتمل على مجموعة من الأحاديث التي قالها في مجالسه، بعضها إجابات على أسئلة وُجِّهت إليه، وفيها خطاب موجَّه إلى معين الدين بروانه، وهذه الأحاديث زاخرة بالمسائل الأخلاقية والصوفية والحكايات اللطيفة[٣]. وأهمية هذا الكتاب في أنه يعرض كثيرًا من الأفكار والآراء التي صاغها الشاعر في منظومته الكبرى «المثنوي» وهو يلقي ضوءًا كذلك على كثير

(١) rypka: History of Iranian Literature, p240.

(٢) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٣٩.

(٣) عبد الحسين زرين كوب: باكاروان حله، كتابخانة ابن سينا، طهران ١٣٤٧ش، ص٢١٤.

مما ورد في «المثنوي»، ولهذه المجالس أيضًا أهميتها؛ لأنها تزيدنا عِلْـمًا وإحساسًا بعصر الشاعر وبيئته[١].

وهذه المجالس هي التي قام بجمعها ابنه سلطان ولد وأخرجها في هذا الكتاب. **أما آثار جلال الدين الشعرية فيمكن تقسيمها بحسب الشكل على الوجه الآتي:**

١ - **الرباعيات**: وقد أحصى العالم الإيراني بديع الزمان فروزانفر رباعيات جلال الدين كما وردت في طبعة استانبول، فوجد أنها تبلغ (١٦٥٩) رباعية؛ أي (٣٣١٨) بيتًا، وفي رأي فروزانفر أن بعض هذه الرباعيات مدسوس على جلال الدين، لاختلاف مستوى الفكر والبيان فيها.

ومهما يكن فإن الرباعيات لم تكن هي القالب الذي يُلائم شاعرًا مثل جلال الدين، فالرباعي في العادة يقتصر على نقل فكرة أو خطرة أو دُعابة، يتسع للتعبير عنها مجاله الضيق المحدود الذي لا يتجاوز البيتين، والشاعر الذي صبَّ فكره وفلسفته وخياله في آلاف الأبيات، ما كان مثل هذا الشكل ليتسع لأسمى ما يمكن أن تفيض به روحه الجيَّاشة من روائع الفكر والبيان[٢].

٢- **المثنوي**: يرجع سبب نظم المثنوي إلى أن حسام الدين جلبي طلب من أستاذه جلال الدين أن ينظم عملًا على غِرار حديقة الحقيقة لسنائي أو منطق الطير للعطار، يكون مرجعًا لأتباعه، والمعروف أن الشاعر بدأ نظم المثنوي

(١) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٣٩.

(٢) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص ٤٠.

حوالي سنة (٦٥٧هـ)، وقد تم نظم الجزء الأول بين عامي (٦٥٧-٦٦٠هـ)، وأعقب ذلك فترة عامين من التوقف، ثم استأنف العمل من جديد عام (٦٦٢هـ)، ولم ينقطع الشاعر عن النظم حتى وصل إلى نهاية الجزء السادس في صورته الحالية.

والشاعر في المثنوي يختلف عنه في الديوان، لقد بدأ ينظم هذا الكتاب بعد أن جاوز الخمسين من عمره بعدد من السنوات، وكان قد مضى عليه بعد عام الانقلاب الروحي نحو خمسة عشر عامًا، إن المزية التي تحققت لجلال الدين - قبل اعتناق مذهب الصوفية- هي أنه قد اكتمل علمه، وأحاط بثقافات عصره بصورة تكاد تكون شاملة، فالمثنوي يبيِّن لنا إلمام الشاعر العميق بمختلف جوانب الثقافة الإسلامية.

ولم يكن تصوفه مجرد ذوق صوفي، أو طريقة وحال كما كان عند كثير من الصوفية، بل كان مبنيًّا على علم واسع وإحاطة شاملة بمختلفة معارف العصر، وإن حال جلال الدين لتُذكِّر بحال الغزالي الذي أحاط بثقافات عصره قبل أن يصبح صوفيًّا.

وقد عاد جلال الدين في منظومته هذه إلى أسلوب التعليم من جديد، فقد أصبح له في التصوف مريدوه، كما كان له تلاميذه في مدرسته، وهؤلاء كانوا بحاجة إلى وعظه وتعليمه، وإن روعة المثنوي تأتي من أنه يتناول الحياة بكل جوانبها، ولكن بذوق صوفي، فنحن لا نكاد نرى موضوعًا من موضوعات الأخلاق أو السلوك لم يطرقه الشاعر، ولكن سبيله في معالجته لم يكن سبيل

الواعظ بل سبيل الشاعر الفنان[1].

والمثنوي بلا شك كتاب تعليم، تعليم الطريقة للوصول إلى الحقيقة، فهو ليس حديث أصحاب الجدال، ولا أصحاب علم الكلام، لقد تحدث فيه الشاعر بعمق وروية عن الروح والمعاد وقضية الجبر والقدر، ومسألة الوحي والنبوة، واهتم الشاعر اهتمامًا خاصًّا بالشيخ المربي، وأكد أهمية التحلي بالأخلاق الشرعية، ودعَّم ذلك بالقصص والأمثال التي تصطبغ بالصبغة التعليمية الأخلاقية، وباختصار اهتم الرومي في هذا الكتاب اهتمامًا كبيرًا بتهذيب الإنسان وتربيته، ولعل هذا الأمر هو السبب في أن الباحثين عن العِرْفان المحض لم ينظروا إليه نظرة إكبار، وانتقدوا خلو المثنوي من الأسرار، والانطلاقات العالية التي تجذب الصوفية إلى الفناء والوحدة، واعتبروه مجرد قصص وحكايات يفهمها الأطفال الصغار.

ولكن الأمر على خلاف ادعاء هؤلاء الطاعنين، فقط أجاب المولوي نفسه إجابةً شافيةً -إن في المثنوي كثيرًا من الأفكار العظيمة السامية، والمعاني الدقيقة العالية- فالقارئ الذي يستطيع أن ينفد من ظاهر القصة إلى ما وراء، سوف يدرك أفكارًا عالية، وانفعالات شريفة رائعة، مما لا يتيسر فهمه لكل إنسان، بل يتطلب استعدادًا خاصًّا لا يملكه العامة، بل لقد اعتبره البعض نوعًا من التفسير الصوفي للقرآن الكريم، يزخر بالعديد من معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويبدو أنه لهذا السبب أطلق عليه الشاعر نفسه «فقه الله

---

(١) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص ٤٩، ٥٠.

أكبر»، وكذلك نظر إليه الكثيرون من شُرَّاح المثنوي نفس هذه النظرة[١].

وقد ذكر نيكلسون أن المثنوي كتاب قصص كبير؛ إذ يحتوي على عدَّة مئات من القصص[٢]، ولكن المثنوي كما يفهمه زرين كوب، ليس كتاب قصة، ولكنه يشتمل على قصص غايتها التعليم[٣]. فهو كتاب تصوف، هدفه تهذيب السالك وتربيته تربيةً عرفانية خالصة.

«وينبغي ألا يغيب عنَّا -عند الحديث عن الفن القصصي لدى الشاعر- أنه لم يكن يهدف إليه على أنه غاية تقصد لذاتها، وإنما كان يستخدم القصص من أجل إيضاح آرائه وأفكاره، وكان هذا الأمر سببًا في أن الشاعر استخدم المادة القصصية الشائعة من جهة، وفي أنه لم يكن يسرد القصة سردًا متصلًا، بل كثيرًا ما كان يصل إلى نقطة منها، ثم يستطرد من هذه النقطة معلقًا عليها، مستخلصًا الحكمة التي تنطوي عليها، ثم يعود من بعد الاستطراد لرواية القصة»[٤].

وقد استمد الشاعر قصصه من مصادر متعددة؛ مثل: القرآن والحديث وكليلة ودمنة، والعطار وسنائي ونظامي وجوامع الحكايات[٥].

---

(١) عبد الحسين زرين كوب: باكاروان حله، كتابخانه ابن سينا، طهران ١٣٤٧ش، ص٢١٥-٢١٨.

(٢) Arberry: Classical Persia Literature, p.236.

(٣) عبد الحسين زرين كوب: باكاروان حله، كتابخانه ابن سينا، طهران ١٣٤٧ش، ص٢٢٠.

(٤) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص١٠٣.

(٥) عبد الحسين زرين كوب: باكاروان حله، كتابخانه ابن سينا، طهران ١٣٤٧ش، ص٢٢٠.

٣- الديوان: ويعرف بديوان شمس تبريزي، فإن المحبة القائمة على الوفاق الروحي بين الشاعر وشمس تبريزي كانت ذات أثر عظيم في إنتاج الشاعر، قد تجلت ثمارها العظيمة في هذا الديوان الذي يضم كثيرًا من الغزل الصوفي الرائع، وقد أسماه الشاعر «ديوان شمس تبريز» ولم يكتفِ الشاعر بإطلاق اسم صديقه على ديوانه، وإنما كان في كثير من غزليات هذا الديوان يتخلص باسم شمس تبريز، فكأنه ينسب إليه الفضل في هذا الشعر، بما أثاره في روحه من وجد وحنين ومحبة[١].

ويشتمل هذا الديوان على غزليات وقصائد صوفية يبلغ عددها (٣٥٠٠) قطعة نظمت في بحور متنوعة، ويبلغ عدد أبيات الديوان في أقدم النسخ الخطيَّة المعروفة نحو ٤٣ ألف بيت، وذلك حسب إحصاء قام به فروزانفر[٢]، وهذه الغزليات تفوق كل ما نظم في الشعر الفارسي، من حيث الحِدَّة المذهلة للانفعالات العنيفة والخيالات الهائجة، ويبدو أنها قد أُمليت فعلًا في حالة من الغيبوبة أو الكشف الصوفي[٣].

وهناك خاصية واضحة غلبت على الديوان، وهي أن الشاعر فيه كثير التفاؤل والبشر؛ إذ لا شيء عنده يبعث على اليأس، بل أمل وابتهاج حتى في ساعة الموت[٤].

---

(١) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م)، ص٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٤١.

(٣) Rypka: History of Iranian Literature, p241.

(٤) محمد عبد السلام كفافي: مثنوي جلال الدين، ترجمة وشرح ودراسة، بيروت (١٩٦٦م) (١/ ٤٢).

ولقد وجدت العبقرية الفارسية في جلال الدين الرومي تعبيرها الفائق، وبإلقاء نظرة على الميدان الواسع للشعر الصوفي، نجد هذا الشاعر شامخًا، يُشار إليه كقمة جبلية عالية، أما الشعراء الآخرون ممن جاءوا قبله وبعده، فهم مجرد تلال بالمقارنة به، وقد أقرَّ كل صوفي بعده قادر على قراءة الفارسية بزعامته التي لا تنازع[١].

وقد قدر لأفكاره وآرائه أن تجد سبيلها من جديد إلى الفكر الإسلامي الحديث وذلك على يد الشاعر الإسلامي الكبير محمد إقبال الذي كان له الفضل الأكبر في وضع الأسس الروحية لدولة الباكستان، لقد اعترف إقبال في مواضع عديدة من منظوماته بفضل جلال الدين عليه في بناء فلسفته[٢].

ففي مقدمة منظومته الفارسية أسرار خودي (أي: أسرار الذات) يقول إقبال: إن جلال الدين الرومي هو الذي أيقظه ونبَّهه ودعاه إلى أن يسلك هذه السبيل، ويقصد هذا القصد، ويشيع في الناس بيانه، ويبلغهم رسالته، وهو يعترف لجلال الدين بالإمامة في مواضع كثيرة من كتبه، ولما نظَّم منظومته الخالدة «جاويد نامه» وقصَّ فيها سفره في الأفلاك السبعة جعل الرومي دليله في هذا السفر[٣].

---

(١) Nicholson: Rumi poet and Mystic, p. 25, 26.

(٢) محمد عبد السلام كفافي: مثنوي جلال الدين، ترجمة وشرح ودراسة، بيروت (١٩٦٦م) (١/ ٤٢).

(٣) عبد الوهاب عزام: محمد إقبال -سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان (١٩٥٤م)، ص٦٩.

إن جلال الدين في الوقت الحاضر يعدُّ بلا شك أعظم شعراء الصوفية في كلِّ زمان ومكان، وواحدًا من شعراء الإنسانية الأفذاذ[١].

(١) محمد عبد السلام كفافي: مثنوي جلال الدين، ترجمة وشرح ودراسة، بيروت (١٩٦٦م) (١/ ٤٤).

الفَصْلُ الثَّانِي

الذَّاتُ الإلهيَّة
عند جلال الدين الرومي

وجود الله:

إن الإيمانَ بوجود الله أمر فِطْرِي مجبول في فطره كل إنسان وأعماقه مع اختلاف الأجناس والأمم؛ ولذلك لا ينبغي أن يتحدث فيه المؤمنون نفيًا أو إثباتًا، ولا سلبًا أو إيجابًا، فوجود الله من القضايا المسلمة البديهية التي لا توضع موضع نِقاش، فما خفي الله قطُّ حتى يحتاج إلى أن يبثه أحد، ومعروف أن الدين الإسلامي لم يأتِ لإثبات وجود الله، وإنما جاء لتوحيد الله؛ أي تخليص العقائد السابقة التي لحقها كثير من التغيير والتبديل مما طرأ عليها من شِرك وإثنينية، والقرآن يتحدث عن بداهة وجود الله عند ذوي العقائد المنحرفة، يقول سبحانه: {ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله} .

(إنهم يقولون: إن الخالق هو الله، مع أنهم مشركون أو منحرفون بوجه من الوجوه في إيمانهم بالله تعالى، وما نزلت الأديان قطُّ لإثبات وجود الله، وإنما نزلت لتصحيح الاعتقاد في الله أو لتصحيح طريق التوحيد).

ولئن طرأت على فِطرة الإنسان غشاوات وحُجُب حالت بينه وبين استشفاف فطرته للحقائق الأصلية، والتي هي جزء منها، فإن في النظر إلى آيات الله في أرضه تأثيرًا فعَّالًا لجلاء هذه الفطرة من أجل كشف هذه الغشاوات ومحو هذه الحجب، ففي (مشاهداتها فوائد للمستبصر، ففيها قطع متجاورات، وفيها الجبال والبراري والبحار وأنواع الحيوانات والنبات، وما من شيء منها إلا وهو شاهد لله بالوحدانية، مُسبِّح له بلسانٍ ذلق لا يدركه إلا من ألقى السمع وهو شهيد).

ويرى الغزالي أن فطرة الطبيعة الإنسانية تقر بوجود الله وتعتقد اعتقادًا جازمًا بهذا الإقرار بالربوبية، وهذا الإقرار والتسليم بوجود الله (مذكور في النفوس بالفطرة)[١].

وقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على ذلك حين يقول الله تعالى: {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين} [الأعراف: ١٧٢].

إشارة إلى يوم العهد ويوم الميثاق ويوم عقد ميثاق العبودية للبشر أجمعين مع الله، وللصوفية معاني عديدة يستنبطونها من هذه الآية الكريمة.

فجلال الدين الرومي يرى أن هذا النِّداء مستمر ومتصل، ولا يرسل موجود من عالم العدم إلى الوجود إلا بعد أخذ الميثاق عليه وأن مجرد مجيئنا إلى عالم الوجود هو إقرار منَّا بهذه العبودية، فيقول:

- ففي كل لحظة يأتي منه نداء (ألست) وتتحول الجوهر والأعراض إلى وجود.

- إن لم تصدر منهم (بلى) إلا أن مجيئهم من العدم هو (بلى) هذه[٢]؛ حيث إن هذه الذات العلية بصفاتها مغيبة عنَّا وعن عقولنا، وغير مشروع البحث فيها

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط١ (١٩٦٤م)، ص٣٣٩.

(٢) جلال الدين الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي، تحقيق وترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة (١٩٩٧م)، (١/ ٢٠٥) (الأبيات: ١٢٢١-٢١٢٣).

بهذا العقل المحدود.

«ولذلك منع السلف من البحث والنظر والخوض في الكلام والتفتيش عن هذه الأمور، وأمروا الخلق أن يقتصروا على أن يؤمنوا بما أنزل الله عزَّ وجل جميعًا، وبكل ما جاء من الظواهر مع اعتقاد نفي التشبيه ومنعوهم من الخوض في التأويل؛ لأن الخطر في البحث عن الصفات عظيم وعقبات كئود، ومسالكه وعرة، والعقول عن درك جلال الله تعالى قاصرة، وما ذكره الباحثون بصناعة عقولهم مضطرب ومتعارض، والقلوب لما ألقي إليها في مبتدأ النشأة آلفة به ومتعلقة، والتعصبات الثائرة بين الخلق مسامير مؤكدة للعقائد الموروثة أو المأخوذة بحسن الظن من المعلمين في أول الأمر، ثم الطباع بحب الدنيا مشغوفة وعليها مقبلة، وشهوات الدنيا بمخنقها آخذه، وعن تمام الفكر صارفة، فإذا فتح الكلام في الله وفي صفاته بالرأي والعقول مع تفاوت الناس في قرائحهم واختلاف في طبائعهم، وحرص كل جاهل منهم على أن يدعي الكمال أو الإحاطة بكنه الحق، انطلقت ألسنتهم بما يقع لكل واحد منهم، وتعلق ذلك بقلوب المصغين إليهم، وتأكد ذلك بطول الإلف فيهم فأفسد بالكلية طريق الخلاص عليهم»[(١)].

ومن هنا فإن المصطفى عليه الصلاة والسلام قد نهانا عن البحث في ذات الله، فقال صلى الله عليه وسلم: «**تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله**»[(٢)].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق: بدوي طبانه، الحلبي (١٩٥٧م)، ط١، (٤/ ١٧٣).

(٢) الألباني: صحيح الجامع الصغير، المكتب الإسلامي (١/ ٥٧٢)، والطبراني: المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد السيني، دار الحرمين (٦/ ٢٥٠).

الحجب حتى الإله، وكل امرئ في حجاب ذي صلة بطبيعته، وجبلته لكن وهمه (يملي عليه) أن هذا الحجاب هو ذات الله، ومن ثَمَّ فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قد دفع هذا الوهم عنه، حتى لا يتمادى في تربية الوهم على سبيل الخطأ»[1].

وإذا كان الحديث عن الذات الإلهية في كتابات الصوفية تختلف باختلاف حاله الصوفي؛ فبعضهم يتحدث حديث المتيقظ (الواعي) والبعض الآخر يتحدث حديث من أسكره العشق الإلهي، واستغرق في مشاهدة الجمال الأسمى، نجد الرومي في «ديوان شمس تبريزي» يتحدث عن الحق حديث العاشق المتيم الذي توارى عقله خلف قلبه المتأجج بنيران العشق.

فلغته في وصف الباري تعالى ليست لغة شاعر أديب، وذلك لأن شعره بعيد عن التكلف والتصنع، متحرر من القواعد الأدبية، ولغته أيضًا لا تأخذ صورة الحمد والثناء كما أنها ليست لغة تذلل العبد لمولاه، وإنما هي لغة العشق والوجد والشوق.

وهذه بعض صفات الحق كما يراها الصوفية:

«يا مَنْ أنت معي ومحجوب عنِّي مثل القلب، أهديك من القلب سلامًا، أنت كعبتي، فحيثما اتجهت فما أقصد إلاك، أنت في كل مكان حاضر موجود ترعانا من بعيد، وعندما أذكر اسمك (العظيم) يغدو الليل مضيئًا، أنت بعيد

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا (٤/ ٣٥٧، ٣٥٨) أبيات (٣٧٠٠-٣٧١٠).

عن تصور جسدي لك، أما قلبي فلك فيه نافذة ومنها أقتبس (النور) وكأنك القمر، فإليك مني السلام، أيتها الشمس (المنيرة) إنكِ تشعين النور علينا من بعيد، يا روح كل مهجور، سوف أجعل الروح عبدًا لك»[(١)].

ولما كانت صفات الحق ظاهرة في كلِّ الموجودات، فبعضها موجود بلا شك في الظلمة، شأنها شأن غيرها من الموجودات، أما ذاته فهي فوق جميع الموجودات، فلا ينبغي أن نلتمس في الموجودات ذاته، وإنما نبحث فيها عن صفاته.

«في باطن الظلمة أبحث دومًا عن صفاته، فهو نور، والظلمة تمحوها ذاته»[(٢)].

ويعود الرومي فيقول: إن صفات الحق -وهي التي تعكس الموجودات بعضها- قد عجز الخلق عن فهمها وإدراكها فكيف يدركون ذاته؟

«ما دامت الأرواح صارت كلها غرقى صفاتك، فأنى لها إدراك كنه ذاتك؟»[(٣)].

وسبحانه لا يدرك كنه ذاته إلا ذاته، فهو فوق إدراك الأبصار والأفكار، ويقول الرومي على لسان الحق يخاطب الإنسان:

---

(١) جلال الدين الرومي: ديوان شمس تبريزي، طهران، ١٣٤٦ش، (٢/ ٧) غزلية ٨.

(٢) جلال الدين الرومي: ديوان شمس تبريزي، طهران، ١٣٤٦ش، (١/ ٥٠٣)، غزلية ١٢٣٩.

(٣) المصدر السابق (١/ ١٤٨)، غزلية ٣٦٨.

«انظر إلى كل ما تريد فلن تعرفني؛ لأنه من جرَّاء تلك النظرة الناقصة صرت ذا مائة صفة، (تقدم) وادخل في عيني وانظر إليَّ من (خلال) عيني؛ لأني قد اصطفيت لي مقامًا خارج العيون والأنظار»[(١)].

ويرى الرومي أن الذات الإلهية فوق مستوى إدراك العقل البشري، فالعقول تظل تتجول في كلِّ مجال تستطيع بلوغه بحثًا عن الحق، ولكنها لا تقدر على إدراك حقيقة الذات الإلهية، فهي فوق كل مقدرة بشرية.

«إن القلوب ناظرة إليك من كلِّ ناحية، أما نورك فلا يدركه فكر ولا خيال»[(٢)].

وتبدو نفس هذه المعاني واضحة جلية في الأبيات التالية «لفريد الدين العطار» إذ يقول منزهًا ومسبحًا:

«سبحان خالقي، فصفاته من (فرط) الكبرياء، قد ألقت بعقل الأنبياء في العجز».

«فلو فكر جميع الخلق والكائنات مائة ألف قرن في صفة عزة الله فإنهم في النهاية سيقرون بالعجز، (قائلين): أيها الإله، لقد أدركنا أننا لم نعلم شيئًا مطلقًا»[(٣)].

---

(١) جلال الدين الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ٤) غزلية ٣.
(٢) المصدر السابق (١/ ٧٨) غزلية ٧٠٢.
(٣) محمد عوض: لباب الألباب، ليدن (١٩٠٣م)، (٢/ ٣٣٧، ٣٣٨).

ولا عجب في ذلك فهو الذي تتحير في معرفة جلاله العقول وتخرس في وصفه الألسنة، فكمال معرفة العارفين الاعتراف بالعجز عن معرفته، ومنتهى نبوة الأنبياء الإقرار بالقصور عن وصفه كما قال سيد الأنبياء -صلوات الله عليهم أجمعين-: «**لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك**».

يخاطب جلال الدين الرومي الله عز وجل فيصفه بأنه لا صورة له، وهو مع ذلك يتجلى في متعدد الصور، وهذا المعنى يتمشى مع الفكر الصوفي القائم على تنزيه الخالق عن التشبيه، ولكنه ينادي في الوقت ذاته بأن الله يتجلى في كلِّ مظهرٍ من مظاهر الكون.

ولهذا لا يتقبل الصوفية ما يقول به متكلمو المعتزلة ومن سار على نهجهم ممن يتحدثون عن التوحيد بأسلوب فلسفي ينزه الله عن أية صورة من الصور، ويمضون في توحيدهم الفلسفي إلى حدِّ القول بوحدة الذات والصفات.

ولقد أدرك الغزالي[1] عدم كفاية ذلك النوع من التوحيد المستند إلى التجريد؛ لأنه مجموعة من السلب تصور الله تعالى بصورة تباعد بينه وبين خلقه، فغاية الموحد توحيدًا عقليًّا هي أن ينزه الله تنزيها مطلقًا، والتنزيه هنا عقلي، وليس ذوقيًّا ووجدانيًّا، ولذلك فهو يعتبر من وجهة نظر الغزالي الصوفي عين التقيد؛ لأنه حمل صفات إنسانية على الله مضاعفة بما لا يتناهى.

فالتنزيه المطلق إذن مستحيل عن طريق حمل صفات على الله، فأفضل شيء يقوم به العقل هنا هو أن ينظر إلى الله من حيث (هو) من غير أن يخبر عنه بنفي

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (٤/ ٥٨٩).

أو إثبات، ولما كان التوحيد الحقيقي فوق مقدور العقل، ولما كان التنزيه يحمل في ذاته معنى التقيد اعتبر الغزالي هذا التوحيد العقلي توحيد العوام والمتكلمين، وتكلم عن النوع الثاني من التوحيد الذي هو توحيد القلب والشهود واعتبره توحيد الخاصة.

وبذلك يكون للغزالي الفضل في نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي، أو من ميدان النظر العقلي إلى ميدان التجربة الصوفية الذوقية؛ حيث يصير حال التوحيد وصفًا لازمًا لذات الموحد، وتتلاشى وتضمحل ظلمة رسوم وجوده في غلبة إشراق أنوار التوحيد، ونور علم توحيده، ويستتر ويندرج في نور حاله، على مثال اندراج الكواكب في نور الشمس، فلما استبان الصبح أدرج ضوءه بأسفاره أضواء نور الكواكب(١).

وفي هذا المقام يستولي شهود المطلق على الصوفي، فلا يرى سوى الحق، يقول الغزالي: «يستغرق وجود الموحد في مشاهدة جمال الواحد في عين الجمع بحيث لا يشاهد غير ذات الواحد تعالى وغير صفاته عز وجل، واستلبه أمواج بحر التوحيد وغرق في عين الجمع»(٢).

كما لا يتقبل الصوفية مذاهب المشبهة الذين يتحدثون عن الخالق وكأنه منفصل عن الوجود ويشبِّهونه بخلقه.

---

(١) الغزالي: روضة الطالبين، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧٢م)، مجموعة القصور العوالي (٤/ ٣٦).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ويرى الرومي أن الموحد والمشبه (من بين المتكلمين) لم يدركا جوهر الحقيقة؛ المتكلمون بالتوحيد حينًا يخطئهم التوفيق فيقعون في التشبيه، والمشبهون قد يقولون شيئًا يكون من التوحيد.

- «ومنك يا نقشًا كثير الصور، يكون المشبه والموحد ومن هو حائر بينهما».

- حين تجعل من المشبه موحدًا، وأحيانًا تقطع الصور الطريق على الموحد[1].

فالإنسان الذي يتَّخذ من صورته الحسيَّة أساسًا لإدراك حقيقة الخالق لا بد من وقوعه في الخطأ؛ لأنه سلك إلى ذلك العِرْفان سبيلًا خاطئًا، إن على الإنسان أن يتحرر من سيطرة الحواس قبل انطلاقه إلى الحديث عن الخالق.

فمن تحرر من سلطان الحس وأدرك حقيقة الإنسانية، لا يبقى أسير الصورة المادية، وإذ ذاك يستطيع معرفة خالقه من غير تقيد بالصور والأشباه.

«وقولك إنه مصور أو غير مصور يكون باطلًا دون أن تنجو من الصورة (وهذا الحكم) بأنه مصور أو غير مصور إنما ينبغي لمن يكون بأجمعه لبًّا جاوز القشر»[2].

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرمي، ترجمة: إبراهيم شتا (٢/ ٣٠)، أبيات (٣٢٥٩-٣٢٦٢).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٠، ٣١) الأبيات: (٦٨، ٦٩).

وفي هذا المقام يتفق جلال الدين الرومي مع الغزالي الذي يرى أن البحث العقلي في الميتافيزيقا؛ أي البحث في ذات الله تعالى وصفاته بالعقل والذهن المحدود بالمقولات والقياس والمنطق يعتبر بحثًا غير مجدٍ، ويظهر ذلك من النتائج المتعارضة التي تتوصل إليها العقول حين تبحث في هذا المقال المغيب بغير أدواته الصحيحة، ولذلك فقد وجدنا الفِرَق يُكفِّر بعضها البعض حين تخوض في مباحث الإلهيات.

«فالحنبلي يكذب الأشعري زاعمًا أنه كذب الرسول في إثبات «الفوق» لله تعالى، وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعمًا أنه مشبه وكذب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، والأشعري يكذب المعتزلي زاعمًا أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يُكفِّر الأشعري زاعمًا أن إثبات الصفات تكثير للقدم وتكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم في التوحيد»(١).

الصفات:

لقد سَمَّى الله نفسه سميعًا لكي تكف عن قول الهزل، وسمَّى نفسه عليمًا حتى لا تفكر في الفساد خوفًا منه، وليست هذه كلها أسماء أعلام بالنسبة لله تعالى.

فمن الممكن أن تسمَّى الأشياء بأضدادها، والاسم جامد ومشتق لكن أسماء الله قديمة، وهذا يكشف على أن الرومي يرد بهذا على مذهبين:

(١) الغزالي: ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف (١٩٦٤م)، ط١، ص١٧٠.

مذهب المعتزلة الذين قالوا: بنفي الصفات عن الله تعالى بالنيابة؛ بمعنى أن الآثار المترتبة على الصفات تترتب عنده سبحانه وتعالى على الذات، وقالوا: ليس له صفة قائمة به، بل صفته هي وصف له.

كما نفى أيضًا مذهب الأشاعرة الذين قالوا: بزيادة الصفات على الذات؛ بمعنى أن الصفة قائمة بغيرها، بحيث يعني هذا أنها لا محالة زائدة على الذات، وهذا باطل، فالصفات عين الذات، وكما قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه:

«كمال الإخلاص نفي الصفات عند الشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصفه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه»[١].

ولعل الرومي يقدِّم هنا رأيًا جديدًا، وهو أن الأسماء مشتقة من أوصاف قديمة، والاشتقاق على نوعين:

الأول: استقاق انتزاعي:

بمعنى أن كون الله سميعًا وبصيرًا صفات منتزعة من صفاته القديمة بلا تأخر أو تقدم.

والمعنى الثاني الاشتقاق الفعلي:

أي أنها قديمة اشتقت منها الصفات له سبحانه من العالم المحدث إنه

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق: الشيخ حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت (١٩٦٣م)، (١/ ٧٧، ٧٨) خطبة رقم (١).

ليس سميعًا على مثال العلة الأولى.

ويواصل الرومي مناقشة القضية على طريقته، فإنك إن فصلت الصفة عن الذات فكأنك تسمي الأصم سامعًا، والضرير ضياء، أو تسمي الجميل وقحًا، والقبيح صبيحًا، والوليد حاجًّا، ومن لم يغز غازيًا، فإذا كانت هذه الصفات موجودة في المسمى فهي مدح، وإلا كانت من قبيل السخرية أو الجنون، وتعالى الله سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

«من أجل هذا قال الحق عن نفسه أنه بصير؛ لأن رؤيته إياك نذير لك في كلِّ لحظة، ومن أجل هذا قال الحق عن نفسه أنه سميع، حتى تغلق شفتيك عن القول الشنيع.

ومن أجل هذا قال الحق عن نفسه أنه عليم، حتى لا تفكر في الفساد خوفًا منه، وليست هذه بأسماء أعلام على الله، فإن الأسود يتسمى بكافور، إن الاسم مشتق والأوصاف قديمة وليست سقيمة على مثال العلة الأولى، وإلا فمن قبيل السخرية، والضحك والدهاء، وأن يسمَّى الأصم بسامع والضرير بضياء، أو أن يكون حيًّا علمًا على وقح، أو أن يسمَّى أسود قبيح بصبيح، أو أن يلقب طفل وليد بالحاج، أو أن تلقبه بالغازي من أجل أن يكون لك كُنية جيدة، فإذا كانت هذه الألقاب تُقال على سبيل المديح، فما لم يتصف بها حاملها ويكون الأمر صحيحًا، تكون من قبيل السخرية أو الجنون، وتعالى الحق عما يقوله الظالمون»[١].

---

(١) جلال الدين الرومي: مثنوي جلال الدين، ترجمة: د/ إبراهيم شتا، (٤/ ٦٠، ٦١)، الأبيات: (٢١٥-٢٢٤).

كلام الله «القرآن الكريم»:

يرى الرومي أن القرآن كلام الله صدر من فم محمد صلى الله عليه وسلم، وكل من لا يقول إنه كلام الله على لسان محمد فقد كفر.

«وبالرغم من أن القرآن صدر عن فم الرسول، فكل من يقول: إن الحق لم يقله، فقد كفر»[١].

«ويظهر من كلام البلخي (جلال الدين الرومي) أنه يعتقد ما يعتقده عامة الصوفية فيما يتعلق بالقرآن، ولكن بشيء من الفرق وهو اعتقاده بأن كلام الله له ظاهر وباطن، ولباطنه باطن إلى أن يصل إلى سبع درجات»[٢].

وبالرغم أنه تحدث عن سبعة أبطن إلا أنه لم يتجاوز البطن الرابع بالحديث، ويرى أن ما فوق هذا لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، ويخلص إلى أنه إذا نظرت إلى القرآن الكريم بظاهره فحسب، فكأنك إبليس الذي اعتبر آدم حفنة من التراب ولم ينظر إلى النفخة الإلهية.

«اعلم أن حروف القرآن وألفاظه ظاهرة، وتحت كل ظاهر باطن شديد القهر، وتحت هذا الباطن باطن ثالث، تتوه فيه العقول بأجمعها، والبطن الرابع من القرآن لم يدركه شخص قطُّ، ولا يعلمه إلا الله الذي لا نظير له ولا نِد، فلا تنظر يا بني من القرآن إلى ظاهره، فإن الشيطان لا يرى من آدم إلا أنه من

---

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (٤/ ٢٢١)، البيت: (٢١٢٢).

(٢) عناية الله إبلاغ: جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية (١٩٨٧م)، ص٢٩٤.

طين»[١].

وفكرة أن للقرآن ظاهرًا وباطنًا عند جلال الدين الرومي نجدها مشابهة لفكرة أن للقرآن مستويات عديدة عند سنائي الغزنوي[٢]، صاحب حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، في الجزء الأول، الأبيات (١٩٩٥-٢٠٠٥).

ففكرة أن للقرآن مستويات عديدة؛ مستويات للعوام ومستويات للخواص ومستويات لخواص الخواص، من الأفكار السائدة في الفكر العِرْفَاني، وقد شبَّه سنائي الغزنوي مستويات القرآن بأنه كثمرة الجوز له قشر خارجي، وقشر داخلي، وقشور بين اللب، ولب، ثم لب اللب.

أما القشر الخارجي فهو حروف القرآن، لا ينال من اللب شيئًا من يقف عندها ولا يحاول التدبر، وبالطبع يكشف القرآن عن معانيه لمن يراه أهلًا لها، وتستريح «روحه» إلى «روحك» إذا كانت روحك مهيأة لهذا الأمر، والقشرة الأولى أو المرحلة الأولى صلبة مُرة الطعم، والقشر الثاني وإن كان لينًا إلا أنه كالقمر عندما يغرب يقل ضوءه ويكاد ينعدم، أما القشر الثالث فهو كالحرير الرقيق، والقشر الرابع لامع مصقول سائغ، ثم يأتي المنزل الخامس منزل لب اللب، هذا هو الذي ينبغي أن تستريح إليه، وهو منزل الأنبياء.

---

(١) جلال الدين الرومي: المصدر السابق (٣/ ٣٦٣، ٣٦٤)، الأبيات: (٤٢٤٧-٤٢٥٠).

(٢) سنائي الغزنوي: حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، ص٢٦٥.

رؤية الله:

يُشير جلال الدين الرومي إلى مذهب المعتزلة، ويوجِّه نقضه إلى ما ذكروه من استحالة رؤية الله بالإبصار؛ فالمعتزلة ذهبوا إلى استحالة رؤية الله بالإبصار سواء في الدنيا أو الآخرة، وحجَّتهم في ذلك أن العين الحسية المحدودة لا يمكن أن تُحيط باللامحدود وهو الخالق، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار} [الأنعام: ١٠٣].

ويأخذ عليهم جلال الدين هذا الاتجاه في التفكير المبني على التقيد بالحواس، فهم لا يستطيعون تصور أي لون من الإبصار الروحي أو القلبي، ولا سبيل إلى الإبصار -في رأيهم- إلا بالعين الحسية، ومن هنا نعتهم بأنهم أسارى الحس.

ويؤيد جلال الدين الرومي مذهب أهل السُّنَّة القائلين بإمكان رؤية الله بالإبصار، وهؤلاء يستدلون بقوله تعالى: {وجوه يومئذ ناظرة * إلى ربها ناظرة} [القيامة: ٢٢، ٢٣][(١)].

يروي الأشعري عن جملة أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة أنهم يقولون:

---

(١) هذه الآيات اعتمدها مثبتو الرؤية، وتأولها المانعون للرؤية دليلًا للنفي، ولمزيد من التفصيل حول هذه الإشكالية، انظر وفي مواضع مختلفة: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، المغني، الرؤية، وما كتبه د/ سيد عبد الستار ميهوب: أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، مخطوط دكتوراه، آداب الزقازيق (١٩٩٠م)، الإلهيات عند ناصر الدين البيضاوي، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، (١٩٩٤م).

«إن الله سبحانه يُرى بالإبصار يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون؛ لأنهم عند الله محجوبون، قال تعالى: {كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون} [المطففين: ١٥]، وإن موسى عليه السلام سأل الله سبحانه وتعالى الرؤيا في الدنيا وأن الله تجلى للجبل فجعله دكًّا، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة»[١].

ومن قول الأشعري يتضح أن إيمان أهل السُّنَّة برؤية الله مقصور على الآخرة وأنه غير ممكن في الدنيا، والصوفية لا يستبعدون رؤية الله في الدنيا.

ومع ذلك فالرومي يرى أن مذهب أهل السُّنة عن رؤية الله يمثل التحرر من النظرة الحسية الضيقة التي لا تستطيع تصور إبصار سوى ما يكون عليه لعين الحس.

يقول الكلاباذي: «وأجمعوا لا يُرى في الدنيا بالإبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان؛ لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا في أفضل المكان، ولو أعطوا في الدنيا أفضل النعم لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق، ولما منع الله كليمه موسى عليه السلام ذلك في الدنيا وكان من هو دون أحرى...»[٢].

ولو كان الإبصار مقصورًا على العين الحسية لكان في وِسع الحيوان أن يراه.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٢١، ٣٢٢).

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٢١.

«وإن عين الحس لتدين بمذهب أهـل الاعتـزال، لكـن عـين العقـل عـلى مذهب السُّنَّة في وصال، وأهـل الاعتـزال مـسخرون للحـس، وإنـما يظهـرون أنفسهم من أهل السُّنَّة احتلالًا(!)[١]، وكل من أقام على الحس يكـون معتزليًّـا، وإن قال: إنني سُنِّي جهلًا، وكل من خـرج عـن الحـس فهـو سُـنِّي، هـو أهـل الرؤية، فعين العقل حسنة الحظر، وإن كان الحـس الحيـواني يـرى المليـك، إذن لرأت الأبقار والحُمر الإله المتعال»[٢].

موقف الرومي من وِحْدَة الأديان:

في نظرة الرومي إلى الأديان، ليس الأمر كما يدَّعي البعض أنه كان ينظر إلى الأديان كلها نظرةً واحدةً على أساس أنها طرق فاضت من نبـع واحـد، لا، بـل كان يرى أن الدين عند الله هو الإسلام، لكن كل دابة لها حظيرتها الجديرة بهـا، وإن الهدى هو هدى الله، وأن كفر الكافر لن ينقص من ملكوته سبحانه وتعـالى مثقال ذرة.

«إنكم جياد متعثرة، ومن نفسي تمـشون هونًـا طيِّعـين وتـصبحون مطيـة للسلطان، لقد قال الله سبحانه وتعالى: قل تعالوا.. قل تعـالوا.. أيتهـا الـدَّواب الجافلة عند الأدب، وإن لم يأتوا فلا تحزن أيها النبي ولا يشتد غضبك من هاتين الفئتين اللتين لا تمكين لديهما، فإن آذان بعضهم مـن تكـرار تعـالوا قـد أصـابها الوقر، ولكل دابة الإصطبل الخاص بها، لقد فرَّ بعضهم من هـذا النـداء فلكـل

(١) علامة تعجب من عندنا دليل دهشة.

(٢) جلال الدين الرومي: المثنوي (٢/ ٣٠)، الأبيات: (٦١-٦٥).

جواد حظيرته.. وعلى حده»[١].

ولا يزال الرومي يُعَبِّر عن نفس الفكرة بمستويات أخرى من التعبير؛ وذلك لبيان أن الاختلاف في الأديان ورفض أهل الكتاب الدخول في دين الله، ليس لأنهم رأوا عيبًا في الرسالة، فهم أدرى الناس بحقيقتها، بل الأمر في رأي الرومي أن الناس يتفاوتون في تقبل الهدى كما يتفاوت مستوى التلاميذ الصِّغار في المدارس.

ثم يضرب الرومي الأمثلة التي تؤكد مذهبه في أن الدين عند الله الإسلام:

فكل حس من الحواس منصب منوط به وعمل كل حس لا تستطيع أحاسيس كثيرة ولو اجتمعت على أن تقوم به، وهكذا الأحاسيس العشرة: الخمسة الظاهرة، والخمسة الباطنة، كلها في صف ولكل منها درجة، وكل من تمرد عن صف الدين القويم أُخِّر إلى صف آخر به.

«حتى الملائكة لم يكونوا متساوين، ولهذا السبب اصطفوا في صفوف مختلفة في السماء، والأطفال وإن يكونوا في مكتب واحد، فهناك منهم من يكون أعلى من الآخر ويسبقه، وإن للمشرق والمغرب حواسًا منفصلة، وإن منصب الرؤية منوط بحس العين، ولو اصطفت مئات الآلاف من الآذان، لكانت كلها محتاجة إلى عين مُبصرة، ولصف الآذان بدوره وظيفة (أخرى) في سماع الروح وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وليس لمئات الآلاف من العيون هذا الطريق، وليس لعين قطُّ علم بالسماع، وهكذا كل الحواس، عدَّها حاسة

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (٤/ ٢١١، ٢١٢)، الأبيات: (٢٠٠٣-٢٠١٦).

حاسة، كل منها معزولة عن عمل الأخرى، وهناك خمس حواس ظاهرة، وخمس باطنة، وهي عشرة صفوف في قيام، وكل من يكون متمردًا عن طريق الدين إنما يمضي في صف يكون متخلفًا وفي الأذلين»[١].

إن كل من عبدوا اثنين أو ثالثة أو أكثر من ذلك هم -في الوقت ذاته- قائلون بالواحد، مؤمنون به، ويروي القرآن الكريم عن مشركي العرب قولهم عن الأصنام: {ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى} [الزمر: ٣]. فهؤلاء المشركون كانوا مؤمنين بالإله الواحد.

ويعزو الرومي هذه الألوان المختلفة من الشِّرك إلى الحَوَل، وهون مرض يجعل العين تبصر الشيء الواحد متعددًا، فإذا شُفي هؤلاء المشركون من حَوَلهم العقلي، فهم لا شك عائدون إلى الإيمان بالإله الواحد.

ويقول ابن الفارض في هذا المعنى:

وإن عبد النار المجوس وما انطلقت، كما جاء بالأخبار في ألف حجة فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم سوي وإن لم يظهروا عقد نية[٢].

«وذلك الذي جل الزوج والإله هو الواحد الأحد، وفي العدد شك، وهذا الواحد لا ريب فيه، أولئك الذين قالوا بالاثنين والثلاثة وما فوق ذلك متفقون على الواحد؛ وعندنا يستبعد الحول، يصيرون على نسق واحد، ويصبح

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (٤/ ٢١٢)، الأبيات: (٢٠١٦-٢٠٢٤).

(٢) ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، ص١١٥.

القائلون بالاثنين والثلاثة قائلين بالواحد»[١].

وحدة الوجود:

بالرغم من أن جلال الدين الرومي يقدم لنا على أساس أنه من صوفية وحدة الوجود، إلا أنه يناقش القضية بشكل صريح في كتابه المثنوي.

فليس هناك وجودان لكي يتحدا بل هو وجود واحد إذا استطعت أن تسيطر على الصور وتنصرف إلى المعنى ففي المعنى لا قسمة ولا أعداد ولا تجزئة، ولا أفراد، وإنك إن لم تستطع أن تفعل فإن الله سبحانه برعايته وعنايته يوجهك إلى الطريق.

إن الحقيقة واحدة، ولب العالم واحد، ويبيِّن الرومي خلق عالم التراب وتجلي الوجود الحقيقي في عالم الصورة فيقول: «لقد كُنَّا جوهرًا واحدًا ساريًا في كل الوجود، ففي ذلك العالم لا طرح للرأس والقدم، أو للبداية والنهاية، أو الحدود أو الانفصال أو الاثنينية، وهذا الجوهر الساري في كل شيء مثل نور الشمس[٢] وفي هذا الأمر لم تكن عقد ولا شوائب، كان كالماء الصافي الزلال، لكن هذا النور الخاص عندما تجلى في عالم الصورة، عانى التعدد وتعدد الكيفيات، تمامًا كما يتجلى النور على الشُّرفات الموجودة بظلها على الأرض، فلو

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (٢/ ٥٠)، الأبيات: (٣١٢-٣١٤).

(٢) تعبير النور والشمس من التعبيرات التي توسع فيها جلال الدين الرومي بعد سنائي الغزنوي، وكلاهما -الرومي وسنائي- يتأثران إلى حدٍّ كبير بنظرية فيض المخلوقات عن الباري تعالى كفيض النور عن الشمس يفيض منها ورجعته إليها.

أنك هدمت الشرفات الموجودة على رأس الجدار (علائق الدنيا ومظاهر الحياة المادية) لرأينا تجلي نور الشمس صافيًا واحدًا ولانتفى التعدد والفرقة والتنوع والعلو في الوجود، لكن كيف يمكن هدمها؟

بمنجنيق الرياضة، بترك العلائق، بالعشق والسعي لإدراك الحقائق، وليس في المعاني قسمة أو أعداد، وليس في المعاني تجزئة ولا إفراد، واتحاد الحبيب بالأحبة أمر طيب، ولتمسك بقدم المعنى فالصورة متمردة، والصورة المتمردة أذبها بالألم، حتى ترى الواحدة تحتها كأنها الكنز، وإن لم تذبها أنت فإن عنايته -جلَّ شأنه- تذيبها، يا من قلبي غلام له، إنه هو الذي يبدي نفسه للقلوب، وهو الذي يرتق خرقة الدرويش، لقد كُنَّا جوهرًا واحدًا ساريًا في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية، وهو المبدأ للجميع، كنَّا جوهرًا واحدًا وكأننا الشمس، كنا بلا عقد، نتميز بالصفاء كالماء، وعندما تصور ذلك النور الصافي صار عددًا، كأنه ظلال الشرفة، فحطم الشُّرفة بالمنجنيق، حتى تمضي الفروق عن هذا الفريق»(١).

فليس ثَمَّ إلا الواحد، وليس ثَمَّ إلا الوحدة، والمتعددات والكثرة ما هي إلا مظهر من مظاهر الوحدة، «كن» على حرفين لكنها تؤدي فعلًا واحدًا، هي كالوهق مزدوج ذو طرفين، ويقوم بفعل واحد هو الجذب، كالقدمين يسيران معًا في طريقٍ واحد، كالمقراض مكون من طرفين ويقوم بقص واحد.

وأصدق مثال على تعدد الصور ووحدة الأثر الأنبياء والأولياء أليسوا

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (١/ ٩٣، ٩٤)، الأبيات: (٦٨٥-٦٩٣).

جميعًا مهما تعددت صور الدعوة وأساليبها ومعجزاتها وكراماتهم ينادون بالاتجاه إلى الواحد وعبادة الواحد؟

«لقد صار الخيط مفردًا، ومن ثَمَّ قلَّ الخطأ الآن، إن رأيتهما اثنين حرفي الكاف والنون، فالكاف والنون كلاهما جاذب كالوهق، حتى تجر العدم إلى دنيا الخطوب، ومن ثَمَّ ينبغي أن يكون الوهق مكونًا من شقين في شكله، بالرغم من أن هذين الاثنين ذوا أثر واحد؛ وإن كان المخلوق يمشي على اثنين أو على أربع، فهو يقطع الطريق كالمقراض له طرفان، والقص واحد، ولكل نبي ولكل ولي مسلك ما، لكنها ما دامت توصل إلى الحق فكلها مسلك واحد»[١].

فلماذا هذا التعدد وهذه الكثرة كتجليات للوحدة؟

لماذا تظهر هذه الاختلافات مع أن الله (المصدر) إله واحد؟

يجيب المرشد:

إن الأمر لا تناقض فيه، فكيف يقاس المعشوق بالعاشق، ألا ترى أنه على الرغم من أنه لا عاشق بلا معشوق، ولا معشوق بلا عاشق هناك كثير من الاختلافات في أحوالهم.

إن هذه الخليقة التي تراها متناقضة إلى هذا الحد كلها زبد على سطح البحر فاضت منه ولكنها ليست هو، والبحر يحتوي على الدُّر ويحتوي على السبه (حجر رخيص) فهل يقال: إن هذه المظاهر والآثار هي عين البحر الذي

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (١/ ٢٨٤)، الأبيات: (٣٠٩١-٣٠٩٩).

بلا كيفية، ولا يحيط به أحد علمًا؟

«قال الصوفي: إذا كان الذهب من منجم واحد، فلماذا يكون هذا نفعًا وذلك ضررًا...»، وكل هذه التساؤلات عن سبب هذا الأمر وكيفيته كالزبد تتموج على سطح البحر الذي لا كيفية له(١).

فالأعيان الثابتة مقيمة في عالم الروح، وفي عالم الغيب، وبأمر الله قد تكون في صور، وقد لا تكون، فالوجود الحقيقي وجود واحد نرى تجليه في هذا العالم.

واقرأ في القرآن الكريم: {ألا له الخلق والأمر} [الأعراف: ٥٤].

«وفي عالم الروح الثلاثة منتظرون، حينًا هاربون من الصورة، وحينًا آخر مستقرون فيها، ويأتيها الأمر: امضِ في صور، فتمضي، ثم تصير أيضًا مجردة بأمره، فاعلم إذن أن {له الخلق والأمر} والخلق هو الصورة والأمر هو الروح التي تعتليها»(٢).

يصور الرومي هذه الوحدة بأنها كنور الشمس واحدة لكنه متعدد في الأفنية، وإن رفعت الجدران (الأجساد) عاد نورًا واحدًا.

---

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (١/ ١٥٨-١٦٠)، الأبيات: (١٦١٠-١٦٣٠).

(٢) جلال الدين الرومي: المثنوي (٦/ ٣٦-٣٧)، الأبيات: (٧٢-٨١).

وإلى مثل هذا ذهب ابن الفارض:

نسب أقرب في شرع الهوى، بيننا من نسب أبوتي[١].

وقال في التائية:

وجل فنون الاتحاد ولا فخد إلى فئة في غيره العمر أفنت

فكم واحد جمع فقير ومن عداه شِرْذمة حجبت بأبلغ حجة[٢].

«مثل ذلك النور الموجود في شمس السماء، يكون مائة نور بالنسبة لأفنية الدور، لكن أنوارها كلها تكون واحدة، عندما تقوم برفع الحواجز فيما بينها»[٣].

تجلي الله ووضوحه في صفة مثل تجلي الفكر في الصوت وفي الكلام كلامك وصوتك نبعًا من الفكر، فهل تستطيع أن تقدم شيئًا محسوسًا وملموسًا وتقول: إن هذا هو الفكر؟

والكلام الطيب من بحر فكر طيب، وعندما يريد الفكر أن يتجلى يجعل من الصوت والكلام صورة لتجليه، وهذه الأصوات والكلمات تظهر ثم تعود ثانية إلى بحر الفكر، وهذا ما يعنيه بـ {إنا إليه راجعون} [البقرة: ١٥٦].

---

(١) ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، ص١٩.

(٢) المصدر السابق، ص٧٥.

(٣)جلال الدين الرومي: المثنوي (٤/ ٧٧)، الأبيات: (٤١٦، ٤١٧).

والموجودات كلها تصدر منه، وجعتها إليه، فالوجود الإنساني في كل لحظة مظهر للتجلي الربَّاني، يظهر تجلي ويمضي ويموت ويفسح مكانه لتجلٍّ آخر، ومن ثَمَّ ففيك كل لحظة موت ورجعة في كل لحظة قيامة وبعث، فالدنيا ساعة، فأصل العالم الحركة لا السكون، وفي القرآن الكريم: {وترى الجبال تحسبها هامدة وهي تمر مر السحاب} [النمل: ٨٨].

«واعلم أن الصورة من المعنى كالأسد من الغاب، أو كالصوت والكلام من الفكر، لكنك عندما ترى موج الكلام لطيفًا، تعلم أن بحره أيضًا يكون بحرًا شريفًا، وعندما طفا موج الفكر من المعرفة، صنع صورة من الكلام والصوت، صنع صورة من الكلام ثم انعدم، وحملته الأمواج ثانية إلى البحر، لقد انبعثت الصورة مما لا صورة له، ثم عادت إليه مصداقًا لـ {إنا إليه راجعون}، ومن ثَمَّ فإن لك في كل لحظة موتًا ورجعة، وقد قال المصطفى: **الدنيا ساعة**»[1].

إن كل الكائنات تتجلى فيها آثار الوجود الحق، مثل: انعكاس النجمة في الماء، والحقيقة عبر القرون واحدة، والحق هو الحق، لكن التجليات هي التي تتغيَّر، مثلما يمر الماء في الجدول ثم يحل محله ماءً آخر.

هذه التجليات ليست تامة لكن أساسها ثابت، وهذه الصفات التي تتجلى فينا معتمدة على صفات أخرى معنوية، هي نجوم عالم المعنى تشاهد صورتها في وجودنا العابر الفاني، إن عشق الحِسان على سبيل المثال مجرد صورة لعشق

(١) جلال الدين الرومي: المثنوي (١/ ١٢٩، ١٣٠)، الأبيات: (١١٤٥-١١٥٠).

الجمال الكلي.

مثل قول ابن الفارض:

وكــل مليــح حــسنه مــن جمالهــا **معــارٌ لــه بــل حــسن كــل مليحــه**(١)

ومن ثَمَّ عندما يفنى الحسن يعود إلى أصله (عندما يفنى كل شيء في الحقيقة يعود إلى أصله)، إن كل الصور انعكاس له وعندما تنظر جيدًا فليست كل الكائنات إلا إياه.

«لقد تبدل الماء في هذا الجدول عِدَّة مرات، وانعكاس القمر وانعكاس النجم دائمان، إذن فليس أساسها هو الماء الجاري، بل على أقطار عرض السموات، وهذه الصفات مثل النجوم المعنوية، واعلم أنها مستندة على فلك معنوي، والحِسان مرآة لحسنه، وعشقهم صورة لطلبه، وهذا الخد والخال يمضيان إلى أصلهما، فمتى يبقى الخيال في الماء دائمًا؟! إن كل الصور انعكاس لماء النهر، وعندما تحك عينيك فكل الأشياء هي هو» (٢).

وهذا تفسير صوفي للوصف القرآني: {هو الظاهر والباطن} [الحديد: ٣](٣).

فالحق خفي لا يرى في ذاته، ولكنه ظاهر بصفاته، وذلك بتجليه في الموجودات.

---

(١) ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، ص٧٠.

(٢) جلال الدين الرومي: المثنوي (٦/ ٢٧٣)، الأبيات: (٣١٨٨-٣١٩٣).

(٣) {وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم}.

«أنتم من حيث الرؤية مختفون، وفي الآثار ظاهرون، فسواء ظهوركم وخفاؤكم فأنت مثل جوهر الروح»[(١)].

يمكن إجمال آراء الرومي في هذا الفصل في النقاط الآتية:

١- إن الذات الإلهية منزهة عن المادة وجميع الصفات، وهي وراء الإدراك لا ينالها البصر ولا الفكر.

«إن القلوب ناظرة إليك من كل ناحية، أما نورك فلا يدركه فكر ولا خيال».

٢- الله هو الحق، وليس في العوالم كلها إلا وجود واحد هو الوجود الحق المطلق.

٣- ليس لعالم الكثرة وجود في ذاته، بل كل ما فيه نسبي ومظهر من مظاهر الله، فالعالم كله صادر عن الوجود المطلق بالتجلي.

وهي لسيت آراء مبتكرة في جملتها، وإن كان فيها ابتكار في التفصيل والتصوير، فقد سبقه إليها جماعة من المسلمين وفلاسفة الأفلاطونية الحديثة من قبل.

(١) جلال الدين الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ٢٥٤) غزلية ٦٤١.

الفصل الثَّالث

الشيخ والمُريد
عند
جلال الدين الرومي

وإن صُحبة الشيخ المرشد أمر لا بُدَّ منه لاجتياز الطريق الصوفي، فهذا الطريق الشَّاق الهائل لا يقطع بغير دليل يهدي السالك فيه، ويجنِّبه المهالك، ويثبِّته عند المخاوف.

يقول العطار:

«الطُّرق بعيدة مخوفة ولا بُدَّ للسالك يا بني من دليل؛ إذ لا يسير الأعمى بغير قائد، ومن قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع في الشرك، ولو كان أسدًا»[١].

وفي منطق الطير جعل العطار الطير تكل أمورها إلى الهدهد، وتفوض إليه إرشادها في الطريق، وعلى السالك أن يطلب الشيخ المرشد في كلِّ مكان فسيجده لا محالة؛ لأن العالم لا يخلو من مُرشد، وللمرشد على السالك سيطرة مطلقة، وكل أحوال الطريق رهن بهدايته وحُسن قيامه على السالك، وعلى السالك أن يفوض أمره إليه تفويضًا تامًّا، وعلى قدر خضوعه له يكون نجاحه، وبقدر عبوديته له تكون حريته، والسالك الذي لا يكتحل بالتراب الذي يطؤه الشيخ لا يفلح!»[٢].

ولما كان الشيخ هو الذي يتولى توجيه المريد وإرشاده -كما يقول الإمام الغزالي- فلذلك ينبغي على المريد ألا يبدأ خطوة جديدة في طريقه إلا بعد

(١) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد العطار، ص٩٩، ١٠٠، نقلًا عن كليات العطار، ص١٩٦٣.

(٢) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد العطار، ص٩٩، ١٠٠.

الائتناس برأي نتيجة الائتناس برأي شيخه، ولا سيما ما يتصل بالتأمل والانطلاق في التفكير، فإن هذا الأمر لدقته ينبغي عرضه على الشيخ حينذاك.

«ينظر شيخه في حاله ويتأمل في ذكائه وكياسته، فلو علم أنه لو تركه وأمره، وبالفكر يهتدي من نفسه إلى حقيقة الحق، فينبغي أن يُحيله على الفكر، ويأمره بملازمته، حتى يقذف في قلبه من النور ما يكشف له حقيقته، وإن علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله، رده إلى الاعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه، وينبغي أن يتأنق الشيخ ويتلطف به؛ فإن هذه مهالك الطريق ومواضع أخطارها»[(١)].

وفي الأبيات التالية يتحدث الرومي عن الشيخ المرشد وصفاته وأثره على المريدين، ونرى الشيخ في هذه الأبيات عظيمًا ممجدًا، فيه من النور الأزلي، نور الله، وهذا هو سر عظمته، فإلى هذا النور يعزى كل السبب فيما له من تأثير هائل على المريدين.

«لقد رأوا فيك كثيرًا من ذلك النور الأزلي الذي خلقه الله، فانظر إلى الجميع بحب كنظرة الشمس لكي ينصهروا فقد تجمدوا، ويأيها الربيع انظر إلى الأشجار فقد جفَّت وذبلت بفعل الشتاء القاسي، وافتح فمك وداع جسد عيسى فقد مات من أثر نفسي الدَّجَّال غيظ القلب، وامنحهم إكسير الحياة الأبدية، فإنهم جميعًا قد تجرَّعوا سُمَّ الفَنَاء.

ومزق أستار الليل، كأنك السحر فهذا الجمع محجوب في مائتي حجاب.

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٤٧٨).

وكفى واصمت، ولا تكن كثير الكلام، فإنهم لم يعيروك أذنًا مصغية»[(١)].

فالشيخ الكامل الواصل أو الشيخ النوراني، هو كامل المعرفة بالعلم اللدني أو الغيبي، لا من العلم المبني على الدرس والمدرسة.

هذا الشيخ النوراني لا يفيض بعلمه إلا على من هو نوراني مثله، فهناك كوَّة مفتوحة من القلب إلى القلب، وكيف يفيض بنوره على من هو غير مستعد، وهكذا فكما أن كل شيء ينقع في الدبس[(٢)] يتخذ طعم الدبس، فإن كل ما يقوله الشيخ الكامل يكون معجونًا بالنور، وإذا اقتبست من هذا العلم، استطاع حتى القوم اللد المغرمون بالجدل والمقيمون على الباطل أن يستفيدوا منك ويهتدوا بنورك.

«وإن الشيخ النوراني يخبر بالطريق ويجعل النور لحديثه نعم الدقيق، فجاهد حتى تصير ثَمِلًا ونورانيًّا، وحتى يصير نوره لحديثك رفيقًا، وإن كل ما يغلي في الدبس، يكون له في الحقيقة طعم الدبس، وإنك لتجد منه لذة الدبس، سواء كان من الجزر أو من التفاح أو السفرجل والجوز، وعندما صار العلم مخمورًا بالنور، يجد القوم اللد من علمك النور»[(٣)].

ومن المعروف أن الأخلاق الصوفية تقوم أساسًا على الحب، فالصوفي مجبول على الحبِّ داعٍ إليه، والشيخ بلا شك أكثرهم حبًّا ورأفة.

---

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٤٠٣)، غزلية ٩٩٧.

(٢) الدبس: هو عصير العنب المخمر، نقلًا عن د/ شتا، مثنوي الرومي (٥/ ٥٤٧).

(٣) الرومي: مثنوي جلال الدين (٥/ ٢٦٩)، أبيات: ٢٤٨٤-٢٤٨٨.

«أنا الذي تحبني الكائنات جميعها فلِمَ الحسد والبخل والبُغض؟» [١].

وما هذا بعجيب، فهذا الحب الشامل يصدر عن قلب مُفْعَمٍ بالسعادة والبهجة، فالشيخ العارف في كل ساعة عيد.

«وما دام للعارف والعاشق في كل ساعة عيد؛ لذا فهو لا ينتظر عامًا حتى تأتي أيام العيد» [٢].

ومما لا شد فيه أن مكانة الشيخ في نفس الرومي -وهي مكانة جد عظيمة- قد تبوأها صديقه ومرشده الروحي شمس الدين تبريزي الذي فجَّر في قلبه ينابيع العِشق للجمال الأسمى، وعلى هذا فمن البديهي أن يعدَّ حديثه عن شمس الدين تبريزي حديث مُريد صادق الولاء لشيخه، وهذه الأبيات تؤكد ذلك.

«ألا أيها القلب أنت هناك في معيته فليكن شرابك وصله، ولكن لا تؤلم شمس الدين ولا تؤذيه، ولا يصلح خراب الدين والدنيا، والإسيرة شمس الدين ولطفه اللانهائي، ولن يرى ليلك المظلم أيها القلب نهارًا قطُّ، إلا من إشراق نور وجه شمس الدين، إني أعرف أنه لم يكن له مثيل من قبل، ولن يكون له نظير من بعد، فشمس الدين مطلع على ما في الرءوس وعالم بها» [٣].

وفي الأبيات التالية ترى بعض المعاني الصوفية الدقيقة قد عبَّر عنها

---

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٢١٠)، غزلية ٥٢٠.

(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٢٣٦) غزلية ٥٨٧.

(٣) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٢٠٣) غزلية ٤٩٤.

الشاعر الصوفي بصورة فنية على درجة عالية من الحيوية والإبداع.

«إنك في أحضان تعاني من الضيق من جرَّاء نيران صدري، ولكن تلك النار تصبح ماء الحياة عقب احتضان شمس الدين، لما طهى طعامًا تذوقته فإذا هو غير ناضج، فألقيت ذلك القدر في وجهه من أجل جيشات عشق شمس الدين، في منزل جسدي هذا ترى حيرانًا شاردًا وآخر في النزع يكابد الآلام، وثالث مبهوتًا أمام شمس الدين»[(١)].

ويشير الرومي في الأبيات السابقة إلى أن نظرة العقل على هذا الأمر تبدو غير ناضجة، ولذلك فهو يلقي بآراء العقل عرض الحائط، ويندفع مُرَحِّبًا بفورة العشق وجيشات الشوق حبًّا في شيخه شمس الدين الذي تغلغل أثره العميق في كيانه كله فأصبح مجذوبًا إليه متيَّمًا به، وشمس الدين هو مصدر إلهامه، ومنبع أشعاره ولولاه ما انطلق هذا السيل الجارف من الشعر.

«اذهب إلى تبريز والتمس شرح هذا الحديث؛ لأني قد اقتبسته من شمس الدين»[(٢)].

بل إن شمس الدين في رأي الشاعر هو قوام الدين ومنبع الإيمان.

«يا مدينة تبريز، إن كنت عليمة، فحدثينا عن ذلك العهد، متى كانت شمس الدين ساطعة بغير شمس الدين تبريزي»[(٣)].

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٢٠٢) غزلية ٤٩٣.

(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ١٥٥)، غزلية ٣٨٦.

(٣) الرومي: ديوان شمس (١/ ٢٩٤) غزلية ٧٣٥.

ومن المُسَلَّم به لدى الصوفية أن الشيخ مُطَّلِع على خواطر المريد وهذا مما يزيد من سلطان الشيخ على مريده.

«عندما يكون في قلبك خيالًا تخال أن نجهله؟ إنما نحن حمائم نطير حول القلب، ونحن في كل لحظة بجانبك طائرون، ونحن الذين نأخذ بذراعك في كل لحظة ونجذبك إلى الراحة تارة وإلى الألم أخرى»(١).

ومن أجدى الوسائل في تطهير قلب السالك وتهذيب صفاته مخالطة كِبار الصوفية وصحبة الشيوخ، ففي صحبته نفع كبير للسالك المبتدئ.

يقول الإمام الغزالي:

«يجب على الشيخ أن يتفرس في المريد، فإن لم يكن ذكيًّا فطنًا متمكنًا من اعتقاد الظاهر لم يشغله بالذكر والفكر بل يرده إلى الأعمال الظاهرة والأوراد المتواترة أو يشغله بخدمة المتجردين للكفر لتشمله بركتهم»(٢).

وفي هذه الأبيات التالية يوضح الرومي، أثر هذه الصحبة الطاهرة شعرًا.

«مع أن الكلب لا يخلو من أذى وشر إلا أن كلبنا ليس مثل الكلاب الأخرى، واستمع إلى المصطفى الذي قال: أسلم شيطاني ولم يعد كافرًا، لقد تأثر كلب أصحاب الكهف بأنفاس الطاهرين، ومع أنه كان على الباب إلا أنه لم يكن خارج أثرهم الطيب، إن كلب أصحاب الكهف لم تكن فيه طبيعة الكلب، وإن

(١) المصدر السابق (٢/ ٧٣)، غزلية ١٨٣.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٤٧٩).

بدا هذا الرأس كلبًا إلا أنه لم يكن كذلك، وفي تلك الليلة ظهرت الشجرة لموسى مثل نجم ورأى نارًا [١]، ولم تكن هناك نار»[٢].

إن هذه المعاني التي أخرجها الشاعر في صور تتسم بالقوة والحيوية، تبرز الأهمية العظيمة للصحبة وأثرها العميق في نفس المريد، والترقي من حال إلى حال لا يتم إلا بعون من الشيخ المرشد، والسالك الذي يترقى من التعلق بآثار الحق إلى التعلق بصفاته تكون المرحلة الأخيرة في طريقه هي الفناء، وهذا لا يتم إلا بفضل المرشد الأكبر.

«إن تلك الروح التي ارتبطت بصورة الصفات، بفضل شعاع نور المصطفى دخلت في الذات، وفي تلك اللحظة التي صارت فيها راكضة كانت تقول في سرور على الروح السعيدة للمصطفى صلوات»[٣].

وهذه أبيات من الشعر الرائع الجذَّاب، يرتفع فيها صوت الشيخ مخاطبًا مريده، فتبدو ذات نعمة عذبة تمتزج فيها الرأفة بالحماس والنصح بالرحمة والحنان.

«ألا فلتدخل بيننا فإنا نحن العاشقون حتى نجذبك إلى بُسْتَان العشق، وأقم في دارنا كالظل لا تبرحها فإنما نحن للشمس جيران، وإن كنا في الدنيا

---

(١) إشارة إلى الآية ١٠ من سورة طه: {إذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى}.

(٢)الرومي: ديوان شمس (١/ ٢٦٩)، غزلية ٦٨٠.

(٣) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٦٨) الرباعيات، رباعية ٥٢.

كالروح غير ظاهرين، وإن كُنَّا بلا أثر كعشق العاشقين، ولكن آثارنا متصلة بك، فنحن كالروح ظاهرون ومختفون، إن كل ما تراه وتقول: ها أنتم، انظر إلى أعلى منه فنحن ذلك الأعلى، أنت ماء لكنك دوامة سجينة فادخل بيننا فإنا نحن السيل الجاري»[١].

وأن وجه الشبه بين الدوامة والمريد هو الحركة الدائرية، فالمريد يدور حول نفسه؛ بمعنى أن سعيه كله وراء شهواته ويخرج من شهوة إلى شهوة، فهو بهذا لا يتقدم أبدًا، ولكنه إذا طرح نفسه وتخلى عن شهواته تخلص من هذا الدوران وأصبح سيره إلى الأمام، وبذلك يدخل السيل الصوفي الجاري.

وهذه الغزلية الرائعة تصف الصفوة من الصوفية، وما الشيخ إلا واحد من هذه الصفوة.

«إن هؤلاء الرجال هم تلك الطيور التي تبيض بيضًا ذهبيًّا، وفي كل سفر يتَّخذون الفلك جوادًا، وحين يركضون تصبح السماء السابعة ميدانًا لهم، وعندما ينامون يتخذون الشمس والقمر وسادة، وهم تلك الحيتان التي تحفظ في بطنها روح كل يونس، وهم أشجار الورود التي تجعل الفلك بديع النظام جميلًا، وفي يوم القيامة هم مانحو الجنان لأهل الجحيم، وهم الحاكمون، ولا يعرفون الدعاء ولا يبغضون، وهم الذين يجعلون الجبال راقصة في الفضاء رقة ولطفًا، ويجعلون البحار المالحة عذبة حلوة كالسكر، إنهم يحيلون الأجساد أرواحًا، ويجعلون الأرواح خالدة، ويحولون الصخور إلى منجم ياقوت، يحيلون الكفر

(١) المصدر السابق (٢/ ٦٧) غزلية ١٦٧.

دينًا، إنهم أكثر ظهورًا من الجميع وأيضًا هم أكثر خفاءً، وهم يظهرون أمام عينيك عندما تريد رؤيتهم عيانًا، إن تُرد رؤيتهم عيانًا فاجعل من ثرى أقدامهم كُحْلًا لعينيك ولا عجب، فهم الذين يجعلون الأعمى بصيرًا بالطريق، ما دمت شوكًا فلتكن جادًّا كالشوك في طلبهم، حتى يحيلوا كل ما فيك من شوك وردًا ونسرينًا، ولو كان المجال مجال قول لقلت أقوالًا تثني عليها الأرواح وملائكة السماء»(١).

والغزلية تشير إلى العطاء الواسع العظيم الذي يمنحه الحق سبحانه لهؤلاء الصوفية، فيستمدون من قدرة الحق ما يفعلون به مثل هذه الأمور العظيمة، وقد جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«إن الله قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضه عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورِجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطيته، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفسي المؤمن يكره الموت، وأنا أكره مساءته»**(٢).

ففي ضوء هذا الحديث نرى أن هذه القدرات التي ذكرها الشاعر لا ينبغي

---

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٢٩٣، ٢٩٤)، غزلية ٧٣٤.

(٢) البخاري: صحيح البخاري، باب: التواضع (٨/ ١٠٥)، الأحاديث القدسية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة القرآن والحديث، القاهرة (١٩٨٠م)، (١/ ٨١-٨٤). ومحيي الدين النوري: رياض الصالحين، الحلبي، القاهرة (١٩٣٨م) ص ١٩٤، ١٩٥. ومحمد بن علاء الشافعي: دليل الفالحين لطريق رياض الصالحين، الخانجي، القاهرة (١٩٧٧م)، (٢/ ٢٦٤-٢٧١).

أن تؤخذ على سبيل المبالغات الشعرية، فهي أمور لا تستبعد من أولئك الذين حققوا ما هو أصعب من ذلك؛ وهو تطهير النفس البشرية وتهذيبها حتى تخلصت تمامًا من الحقد والبُغض والأَثَرة، وفاضت بالحب لجميع البشر.

والصوفي لا يتسنَّى له القيام بمهام الشيخ المُريد إلا إذا بلغ الغاية وصار صوفيًّا كاملًا وعارفًا متمكِّنا، والأبيات التالية هي حديث ذلك الشيخ الكامل حين يعدد قدراته وقد انتشى بخمر الوصال، فهتف مبتهجًا بما خوَّله الحق من قدرات وسلطات، وما ذلك إلا لأنه قد حظى من المحبوب بالرضا والنوال، فهو في لحظة من لحظات البسطة في قمة النشوة والسعادة، وتصور الأبيات أيضًا ما يمكن أن يناله السالك عندما يصل إلى مراده، فالحق عندئذٍ يمنحه قدرات هائلة يستطيع بها التأثير في الكائنات جميعها.

«أيها العاشقون أيها العاشقون، إني أُحيل الثرى جوهرًا، أيها المطربون أيها المطربون، إني أملأ دفوفكم تبرًا، أيها الظامئون أيها الظامئون، سوف أسقيكم اليوم ماءً زُلالًا، وسوف أجعل هذه الأرض للفقراء جنة وكوثرًا، أيها العاجزون أيها العاجزون، جاء الفرج جاء الفرج، إني أجعل كل مكدود مَلِكًا وسلطانًا، أيتها الكيمياء أيتها الكيمياء، انظري إليَّ فإني أحيل مئات الأديرة مساجد ومئات المشانق منابر، أيها الكافرون أيها الكافرون، إني سوف أفتح أقفالكم؛ لأني حاكم مطلق أجعل هذا مؤمنًا وذاك كافرًا، إني أجعل الفم سرورًا وأهدي الضال والحيران، وأجعل الذئب يوسف، وأحيل السم سكرًا، أيها الروض أيها الروض، خذ الزهر من رياضي، فإنني في هذه اللحظة سوف أجعل ريحانك فدانًا من النيلوفر، أيتها السماء أيتها السماء، ستصبحين أكثرة حيرة من النرجس

عندما ترينني أحيل الثرى عنبرًا والشوك عنبرًا»[١].

والأبيات السابقة بكل ما فيها من تعبيرات شعرية وصور فنية من الممكن أن تتحول إلى واقع فعلي نلمسه في مقدرة الشيخ العارف على تهذيب نفوس المريدين وإعادة التوازن إليها وتأييدها لمواجهة الأهواء ومقاومة الضعف البشري.

والأبيات التالية أيضًا تصور عظمة الشيخ وما له من قدرات ومصدرها الحق سبحانه.

«ها أنا قد عُدت كالعيد الجديد لأفتح أقفال السجون، وهذا الفلك الذي يذل الناس سأحطم مخالبه وأسنانه، أنا اليوم كآصف في كفي سيف وأمر ملكي، كي أكسر أعناق المتمردين في حضرة السلطان، أنا لا أقصف إلا الجور أو الظالم السيئ الطوية، ولو أن ذرة مني خالطها كفر لحطمتها، صرت مقيمًا في مجلسه لما رأيت لطف عزمه، صرت حقيرًا على طريق كي أكسر ساق الشيطان، كنت حبة فغدوت منجمًا لما صار مقامي في كف السلطان، وعندما تضعني في الميزان فلتعلم أني سأحطهم الميزان»[٢].

وهذه الصفوة من الصوفية هم الذين يمتد تأثيرهم الشامل إلى كل ما حولهم، فتتشكل أمامهم الأمور وفق مرادهم، ويتبدل العسير في أيديهم يسيرًا.

(١) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٥-٦) غزلية ٥.

(٢)الرومي: ديوان شمس (٢/ ٦) غزلية ٦.

«كم من عسير يغدو يسيرًا بفضل النور الصافي لذوي القلوب كما يغدو الحديد شمعًا في كف داود»[(١)].

وفي الأبيات التالية يعرض الرومي صورًا أخرى لما لها من تأثير إيجابي عظيم.

«إن الفلك القديم يدور حولهم، حتى يجددوا ما فيه من تلف، وعلى الرغم من أولئك الحاسدين الذين يريدون أن يقربوك بسوء فإن لهم القدرة على إبعادهم، وهم كذلك يطهرون الحاسد من الحسد ويحولونهم جميعًا إلى مريدين، إنهم كيمياء سعادة الجميع، فأثرهم يبدو في جميع أفعالهم، وهم أيضًا يؤثرون على الأفلاك ولكنهم يفعلون هذا في مدة مديدة»[(٢)].

(١) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٤٨١)، غزلية ١١٥٩.
(٢) المصدر السابق (١/ ٣٩٥)، غزلية: ٩٧٧.

الفصل الرابع

مَكَانة الإنسان
عند
جلال الدين الرومي

يعتبرُ الإنسان بمعناه «الأشمل الأعم» ثم بما اصطلح على تسميته «بالإنسان الكامل» القاسم المشترك الأعظم في كل أعمال المتصوفة المسلمين، فهو في تساميه وضعفه، وعلوه وسقوطه، وانصرافه إلى الملأ الأعلى وانصرافه عنه، وطهره ودنسه -الميدان الرحب الواسع الذي تدور حوله التجربة الصوفية، يكون في بعض الأحيان الأكثر حضورًا، فالمعبود دائمًا، لكن تجلي العبادة لا يكون إلا بوجود العابد، وتبدو العلاقة في بعض الأحيان علاقة ذات خصوصية؛ بحيث يكاد يحس الإنسان أنه مخلوق إلهي أو شبه إلهي، ويفنى عن ذاته تمامًا فينطق كما نطق أبو اليزيد البسطامي: «سبحاني ما أعظم شأني»، وينطق: «ما في الجبة إلا الله».

والواقع أن هذا الحضور الدائم لله في الإنسان هو الذي يعطي الجدلية الصوفية في بعض الأحيان بعض الغرابة، والذي أوقعها في تناقضات عديدة مع كثير من المشارب والنِّحل الإسلامية الأخرى، وجعلها تجربة شديدة الخصوصية بمصطلحاتها ومادتها.

ولعلنا نغفل كثيرًا من جوانب الفكر الصوفي إذا قلنا: إن هذا الفكر ينشغل بهذه العلاقة بين الإنسان والله أو المخلوق والخالق بشكل انتزاعي، وإنه لا يأبه بحياة الإنسان في جحيم الأرض ويشغله بقضية فوق طاقته تستنزف منه الجهد والطاقة وتصرفه عن تنمية نفسه وبلده، وتلقي به في أمور غريبة لا تفضي إلى نتيجة ولا تؤدي إلى ثمرة.

فإن أساس التربية الصوفية وتشكيل الشخصية وتنميتها وصقلها

وتقويتها على أسس سليمة -قائمة على جعل هـذا الإنـسان الغـارق في الطـين، المخلوق من الحمأ المسنون، إنـسانًا أعـلى كـاملًا جـديرًا بالنفخـة الإلهيـة التـي نفخت في آدم وورثها هو وأصبح مسئولًا عنها.

كل التربية الصوفية والأخلاق الصوفية تجعـل جُـل همهـا محـو آثـار هـذا الطين وتجلية الروح «النفخة الإلهية»، ورد الإنسان إلى أصله «مخلوقًا إلهيًّا».

ليس ميدان الفكر الصوفي إذن كما يقال هو الغيبيات، فإن المخلوق الـذي فيه نفخة من الإله، وكان مقره الجنة، ثم نزل إلى الأرض منفـاه وغربتـه، لا بُـدَّ وأن يعمل من أجل العودة إلى أصله، ومن ثَمَّ فالفكر الصوفي هـو فكـر سـيادة الإنسان.

ومسئولية المرشد أو المفكر الصوفي تجاه البـشر أن يأخـذ بأيـديهم في هـذه المعركة –جهاد النفس (الجهاد الأكبر)- ويوصلهم إلى برِّ الأمان، ففي مثل هذه المعركة التي تجري داخل الدم، ولا تهدأ ولا هُدنة فيها، يقف العـدو «الـنفس – الشيطان- الهوى – مغريات الدنيا – الهوس» بالمرصاد، ومن ثَمَّ لا بُدَّ للمقاتـل من مرشد، وهذه سمة مهمة جدًّا من سِمات عرفان الرومي:

إنـه مـضاد تمامًـا لتـصوف الزهـد والانـسحاب، إنـه تـصوف الـصراع والمواجهة والقتال، ومن هنا تشيع روح الحنو على البشر والنظر بعين الإشفاق، بل وأحيانًا الفهم إلى ألوان ضعفهم وعِرْفان الرومي إذن عرفان ينزل إلى خِضَم الحياة، ينازلها ويصارعها ويقف أمامها وجهًا لوجه.

ليس صراع الإنسان إذن في مقابل الأهواء، وسعيه الحثيـث نحـو العـودة

إلى أصله قائمًا على تجاهل هذه الرغبات والأهواء أو نفيها، بل على مقاومتها، فالهروب هنا ليس يجدي، وكيف يفر الإنسان من نفسه التي بين جنبيه، ومن شيطان يجري منه مجرى الدم.

الهدف إذن من كل التجربة الصوفية عند جلال الدين الرومي هو سيادة الإنسان، أن يكون بالفعل سيدًا على الأكوان كما خُلق في الأصل.

فهو العالم الأكبر وأول الفكر وآخر العمل:

«إذن فأنت في الصورة العالم الأصغر، وأنت في المعنى العالم الأكبر، وفي الظاهر يكون ذلك الغصن أصلًا للثمرة، لكن الفرع في الحقيقة من أجل الثمرة، فإن لم يكن الميل إلى الثمر والأمل فيه، متى كان البستاني يغرس جذور الشجر؟ ومن ثَمَّ فإن ذلك الشجر على سبيل المعنى ولد من الثمر، وإن كان الثمر قد وُلِدَ منه على سبيل الصورة»(١).

وهو ابن الخليفة:

«ويا أبناء الخليفة اعدلوا، واحزموا أمركم من أجل اليوم الموعود، وجُروا ذلك العدو الذي انتقم من أبيكم نحو السجن من عليين، إن ذلك الحسود اختطف من أُمِّنا وأبينا التاج والزينة بسرعة وحذق»(٢).

«وقد خلق الله الإنسان ليجعله أعظم مجلي لظهوره تعالى من حيث ذاته

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٤/ ٨٦)، أبيات (٥٢١-٥٢٤).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٢٤٨)، أبيات (٢٨٤٩-٢٨٥١).

وصفاته، وليودع فيه الأسرار العِرْفانية، والأنوار الإلهية، وليس كذلك سائر الموجودات، فليس لها من هذه الأنوار ولا تلك الأسرار نصيب، وإنما أوجدها الله ليظهر فيها بصفتي القوة والاقتدار فحسب، وظهور الله في الإنسان لا يعني حلولًا أو امتزاجًا أو اتحادًا بالمفهوم الحسي، وإنما يعني أن الله يظهر بصفاته فسحب في الإنسان مع تمايز الله عن الإنسان تميزًا تامًّا»[1].

«وهذا ما عَناه الحق -تبارك وتعالى- بقوله: {إني جاعل في الأرض خليفة} [البقرة: ٣٠]، والصوفية بوجه عام قد مجَّدوا الإنسان في أصله الإلهي، وفيما دعوه إليه من مُثُل عليا تتلخص في عبارتهم الشهيرة التي تدعو الإنسان إلى أن يتخلق بأخلاق الله»[2].

وقد تناول الرومي هذه الفكرة في الديوان بطريقته الخاصة وأضفى عليها رونقًا وعُمْقًا، فهو يقول في ديوان شمس تبريزي:

«لقد كُنَّا في الفلك، وكُنَّا رفقاء للملائكة، فلنعد إلى هناك ثانية أيها السيد، فإنها مدينتنا، بل نحن أعلى من الفلك وأعظم من الملك، ولِمَ لا نفوقهما ومنزلنا الكبرياء»[3].

«فالرومي يعتبر الإنسان أعظم مخلوقات الله، وبقدر ارتقاء أفراد النوع

---

(١) التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة (١٩٥٨م)، ص٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، ص٥٥.

(٣) محمد عبد السلام كفافي: اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية، بيروت (١٩٦٢م)، ص١٧، ١٨.

البشري في معارج الروح تكون مكانتهم، وتكون منزلتهم من الله، فالأنبياء والصوفية هم صفوة البشر؛ ذلك لأنهم أقرب الناس إلى جوهر البشرية الأصيل ومعدنها الصافي النقي»[١].

والإنسان من حيث تكوينه متوسط المكانة بين الملَك والأنعام، وهو لذلك يعيش في صراع بين الشهوة البهيمية والطهر الملائكي.

يقول الرومي:

«إن الملَك ينمو بالعلم، والأنعام تنمو بالجهل، وبين هذين الاثنين ظل الآدمي في صراع، تارة يجذبه العلم إلى أعلى عليين، وتارة (يجيره) الجهل إلى الحضيض، وليكن ما يكون»[٢].

ولكن الرومي لا يدع السالك في هذا الصراع المرير، بل يوجه هِمَّته إلى ما فيه من جوهر روحاني، لو أقبل عليه بالرعاية والعناية لسما بنفسه فوق الملائكة.

«مَنْ سواك خليفة الله؟ قل لنا، فالملَك يسجد لك، عندما يهبط من السماء، تأمل جاه الآدميين فهم أصفى وأنقى من الملائكة وهذا من أثر التهذيب الذي مَنَّ به الملك علينا»[٣].

والتهذيب يرى بعض الصوفية أنه غاية المتصوف.

---

(١) محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، ص٥٦.

(٢) الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ٣٧١)، غزلية ٩٢٢.

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٢٢)، غزلية ٥٥٢.

«فالصوفية طلاب مُثُل عليا، ودعاة إلى الكمال الإنساني، ضمن نطاق الإيمان بالله ورسله، وقد وصف بعضهم التصوف بأنه تخلق بأخلاق الله، وهذه العبارة تنطوي على أعمق معاني الثقة بالإنسانية وإمكاناتها، والصوفية يؤكدون أن الإنسان قادر على تحقيق الكمال لو سعى إلى ذلك، وهذه الفكرة يوضحها «عبد القادر الجيلاني» صاحب كتاب الإنسان الكامل الذي يرى أن الأصل في كل إنسان هو الكمال، وإذا اعتراه النقص فهو حالة عارضة، وأن الإنسان إما كامل بالفعل وقد تحقق ذلك بالنسبة للأنبياء والرسل والأولياء، أو كامل بالقوة؛ بمعنى أنه قادر على الكمال لو سعى إليه»[(١)].

والإنسان في ديوان شمس يحظى بمكانة رفيعة، فالرومي يشير دائمًا إلى الجانب الروحاني فيه، ويمجد أصله العلوي، ويريد أن يسمو به فوق السؤال والجدال وشكليات العلم والجنس والنوع.

فيقول:

«ألا يا روح الروح، ما دمت ترى، فعم تسأل؟ ألا يا معدن معدن المعدن، ما دمت معنا فما تخشى؟ تخلص من لا ولم، وسر حيث أجذبك، فإني في آخر الأمر سأجذبك إلى القدوس، فأنت ربيب القدس، لِمَ تبحث في أصول العلم؟ لِمَ تتقيد بفصول الكتب عن أي جنس ونوع تبحث؟ أأنت من هذا النوع وذلك الجنس؟ عندما تأخذ بطرف الروح عليك بترك هذا وذاك، إذ إنك مبرأ من

(١) كفافي: اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية، ص٢٩.

الجميع فلا أنت جني ولا أنت أنسي»[١].

وإدراك الإنسان لنبل عنصره واستعداده الروحاني الهائل أمر ضروري وهام جدًّا؛ لأنه يحمل الشرارة الأولى لانطلاق السالك في طريق الحقيقية، فالطريق محفوف بالمخاطر والعقبات، وإدراك هذا الأمر هو الكفيل بتذليل العقبات وتيسير الصِّعَاب، وفي هذه الأبيات يهتف الرومي بالإنسان قائلًا:

«آه لو شاهدت حسنك! لأدركت أنك أبهى من الشمس، فلِمَ تذبل وتتحلل في سجن الغبراء هذا؟ لماذا لا تكون غضًّا نضيرًا من فيض الطاف ربيع القلب؟ لماذا لا تبتسم كالزهرة؟ لماذا لا تكون كالعنبر؟ لماذا لا تظل حبيسًا في دن هذه الدنيا ولا تجيش كالخمر حتى يسمو بك جيشانك فوق هذا الفلك، تأمل حسنك أيها الجاهل، إنه من سنا روح الأوتاد، فالمؤمن مرآة المؤمن في وقت الوحدة»[٢].

ولعلَّ تلك المعاني التي تثيرها هذه الأبيات من تمجيد للجانب الروحي في الإنسان وتعظيم لأصله السماوي، تقترب من تلك الحكمة لابن عطاء الله السكندري: «إنما وسعك الكون من حيث جسمانيتك، ولم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك»[٣].

---

(١) الرومي: ديوان شمس تبريزي (٢/ ٤٨٩) غزلية ١١٧٦.

(٢) الرومي: ديوان شمس تبريزي (٢/ ٤٦٧) غزلية ١١٣٣.

(٣) ابن عطاء الله: حكم ابن عطاء الله السكندري، شرح وتحقيق: الشيخ عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، مكتبة القاهرة (١٣٧٨هـ-١٩٥٨م)، ص١٢٣.

أي أن الكون المادي وإن وسع الإنسان من حيث جسمه المادي، إلا إنه لا يسعه من حيث حقيقته الروحانية، فالإنسان صورة مصغرة للكون كله جامعة لأسراره، أليس هو الكائن الوحيد القادر على تصفح موجودات هذا العالم ومعرفة أسرارها بما أودعه الله فيه من الاستعداد لذلك؟»[١].

وما دام الروح الإنساني على هذه الصفة من الرِّفعة والعظمة والشرف، فما الذي يقيد حريته؟ إنه الجسد، والجسد يرمز به الشاعر إلى تلك الصفات البهيمية الرذيلة التي تكدح صفاء الروح، وبذلك يكون التحرر المطلوب هو التخلص من تلك الرذائل والشهوات، وفي أحيان أخرى يعني الشاعر بالجسد ذلك القالب البشري المعروف، ويكون شوقه إلى التخلص منه شوقًا إلى الموت؛ حيث ينتهي كل تعلق له بالمادة، ويتسنَّى له الانطلاق في مروج الروح.

«عندما يتحرر أسد الروح من هذا الصندوق، سوف ينطلق في ذلك المرج (الروحاني)»[٢].

والإنسان كما يراه الرومي ينبغي أن يكون وثيق الصلة بالعالم العلوي، أما بالنسبة لهذا العالم المادي، فيجب أن يحرص على ألا يربطه به إلا أوهى رابطة؛ ليسهل عليه التحرر منه، فساعة الرحيل آتية لا محالة.

«ينبغي أن يكون كل ما يربطك بوطنك خفيفًا، فسوف تأتي ساعة

(١) التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام، القاهرة (١٩٥٨م)، ص٩٦.
(٢) الرومي: ديوان شمس (١/ ٣٩٦) غزلية ٩٧٨.

الرحيل»[١].

قد رأينا سمو الجانب الروحي في الإنسان وعظمته وشرفه، فإذا نظرنا إلى الإنسان من حيث بشريته، وجدناه عاجزًا ضعيفًا، يعوزه دائمًا السند القوي والركن الشديد الذي يأوي إليه، ولن يتحقق له ذلك إلا باللجوء إلى الله واستمداد العون منه، وأضعف ما يكون الإنسان عند الشدائد، فها هو الشاعر ألمت به شدة فلجأ إلى الله بكل قوته، يستغيث به، فالضعف البشري لا طاقة له بمواجهة الشدائد، إلا أن يفزع إلى مصدر القوة العظمى فيفيض عليه الله من فضله.

«هيا فقد جاء وقت الصابرين، جاء وقت الشدة والامتحان، وحينما يبلغ الأمر غايته حينئذٍ تنقض العهود كما تكسر السكين العظام، وتصبح العهود المحكمة والإيمان القوية ضعيفة، ويبلغ الأمر بالرجل كما لو كانت تستزهق روحه، فيا قلب لا تكن أنت ضعيفًا وكُن قلبًا قويًّا فقد جاء وقت القوة، وابتسم كما يبتسم الذهب الأحمر وسط النيران، حتى يقولوا: جاء منجم الذهب، وكُنْ قوي العزم مشرق الطلعة أمام سيف الأجل، واهتف بصوت قوي: قد جاء الأبطال، وكن مع الله والتمس منه النصر والتأييد، فقد جاء المدد من الأعتاب القدسية، يا إلهي أسبغ علينا فضلك فقد جاء العبد على الأعتاب، وفتحنا أفواهنا كالصدف، فقد جاء غيث فضلك ناثرًا درًّا، إن هذا وقت الرحمة ووقت العطف، فإني قد أصابني جرح أليم، أيها الطير الأبابيل هيا، فعلى الكعبة هجم جيش جرار وأفيال بلا حصر، يقول لي العقل: صه، كفاك ما قلت، فقد

(١) الرومي: المصدر السابق (١/ ٣٩٦) غزلية ٩٧٨.

أتى فضل الله عالم الغيب، فالتزمت الصمت يا ربي .. ولكن انطلقت من روحي آهة على الرغم مني، وإن آية {ما رميت إذ رميت} هي أيضًا من الله، فقد انطلق السهم دُفعة واحدة من هذا القوس»(١).

فحديث الرومي في هذه الغزلية حديث من استغرقته الشدة، ومَلَكَت عليه مشاعره، أما في الأبيات التالية، فالشاعر أكثر هدوءًا وأعمق تأملًا، يعتبر اتجاه الإنسان إلى الله أمرًا ضروريًّا لو غفل عنه الإنسان تعرضت حياته للهلاك، فيدعو السالك إلى التوجه إلى الله والإقبال عليه.

ويقول له قول الشيخ العارف والمربي الشفوق: لا تفارقه في أية حال، والزم بابه بذلة وخشوع ليحقق لك أعظم رفعة.

«لا ينبغي أن تبتعد عنه لحظة واحدة، فمن ذلك البُعد يتفاقم الفساد، إنك تقول: أعود وماذا يكون؟ وستعود إذا انشرح القلب، إن الكثيرين عدُّوا هذا الأمر سهلًا، فكثير من المصاعب يبدو في البداية ميسورًا، لماذا يبدو الأمر العسير يسيرًا؟ لأن العقل يسلب عقلك من الكمين، كن معه على أية حال تكون فيها، فإن المحبة تزداد بقربك منه، ولا تفر منه سواء كنت طاهرًا أو غير طاهر، فإن النقاء يزداد بالقرب، وكما يلمس الجسد جسد الحبيب، كذلك رؤية روحه تسمح على الأرواح، إن تراجعت يومًا عن الذهاب إلى الحبيب، فيكون هذا هو الخطر إذا تعرض عليه الأنامل طول العمر، لماذا تجرب الهجر والفراق، فتكون كشخص يجرب السم، ضع رأسك الصغير على الأعتاب كمسمار فمثل

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٣٩٩)، غزلية: ٩٨٨.

هذا الرأس لن يلمسه الفلك أبدًا»[١].

وحاجة الإنسان إلى الاتجاه إلى الله نزعة فطرية كامنة فيه، تتجلى عند الشدائد، وهي ضرورة نفسية تحفظ للإنسان ثقته وأمله وحُسن ظنه وتجنبه مغبة الانهيار عند مواجهة الشدائد.

«في ساعة العُسرة يتجه الخلق إلى الله قائلين: يا إلهي، نحن جميعًا لفضلك محتاجون راغبون»[٢].

وحاجة الإنسان إلى الله حاجة أساسية، فهو أصل وجودنا، وما دامت طبيعة الأمور التي تقتضي أن يندفع الجزء إلى الكل فسوف نأتي إليه سعيًا.

«إنك أنت شمس العالم ونحن ذرة خفية، فاسطع على هذه النافذة حتى يظهر وجودنا، قلت: ما دام البحر لا يندفع نحو النهر، فإنا نحن القادمون إليه كالماء الجاري»[٣].

والقلوب لا غناء لها عن الله؛ بل إن الاتجاه إليه هو السبيل القويم الذي لا محيد عنه، فإذا التمس الإنسان له سبيلًا غير هذا السبيل حكم على نفسه بالضيع والفشل.

«كل القلوب التي تجد سعادة بدونك هي كقطعة التبن في مهب الرياح،

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٢٧١) غزلية ٦٨٦.

(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٥٠) غزلية ١٢٢.

(٣) الرومي: ديوان شمس تبريزي (٢/ ٤٨) غزلية ١١٥.

هي كالدجاج الذي يطير في العليا فهو ساقط لا محالة، هي كتلميذ بلا معلم فهو فاشل لا محالة، لقد عقدت عهدًا عندما كنت روحًا[١]، ولكن أنَّى لك أن تذكر ذلك، وأن تنكر هذا فسأصبر حتى يأتي ذلك اليوم الذي هو يوم العدل»[٢].

ولِمَ لا يُقبِل الإنسان على الحق، وهو البيئة الطبيعية للروح والموطن الأصلي للإنسان، فالاتجاه إليه عودة إلى الوطن.

«كيف لا يحلق الروح عندما يأتيه من جناب الجلال خطاب اللطف (حلوًا) كالسكر يناديه (تعالى)؟ وكيف لا يقفز السمك سريعًا من اليابسة إلى الماء، عندما يطرق سمعه صوت الموج من البحر الزلال؟»[٣].

ويحث الشاعر مريده على التوجه إلى الله تعالى قائلًا:

ما دام هو الذي منحك الحياة وأعطاك الفكر فلتُقبِل عليه ولتفكر فيه، وليكن سرورك كله به، فكلك من عطاياه.

«أَقْبِل ولتفكر بي؛ فإني واهبك الفكر، فحيثما تشتري الياقوت اشترِ ذات مرة من منجمي، واذهب ماشيًا إلى من وهبك القدم وانظر إليه بكلتا عينيك فقد منحك الإبصار، ولتصفق بكلتا يديك سرورًا به فكفاك من بحره وسروره

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: {وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا} [الأعراف: ١٧٢].

(٢) الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ٢٦٩) غزلية: ٦٧٩.

(٣) المصدر السابق (١/ ٥٥٠)، غزلية ١٣٦٠.

لا يدع مجالًا للهمِّ والحزن»[١].

وإذن فلتتخذه قِبْلَتَك فسيكون أمرًا عجيبًا أن تتجه بتلك الهبات إلى غير مانحها، بل ما أعظم الصبر عنه فإن من عرفه وشاهد قبسًا من صفاته الحُسنى تعجب كيف يصبر عنه إنسان.

«أيكون بمثل هذا اللطف والحسن والجمال والسخاء ويصبر عنه إنسان إلا ما أعجب هذا الشقاء والضلال»[٢].

وهذه صورة بديعة لأثر اللقاء بين الإنسان والحق، وكيف يحظى الإنسان بألوان بهيجة من الفيض الإلهي عقب اللقاء العظيم.

«أنا النهر وأنت الماء، وقبلة الماء تكون على شاطئ النهر، ومن قبلة الماء على ضفة النهر تنمو المروج وتتفتح الأزهار»[٣].

(١) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٧٠٢) غزلية: ٦٩٠.

(٢) المصدر السابق (١/ ٥٥٠)، غزلية ١٣٦٠.

(٣) الرومي: ديوان شمس (١/ ٢٨١)، غزلية ٧٠٨.

الفصل الخامس

المعرفة الإنسانية
عند
جلال الدين الرومي

أولًا: الفرق بين العلم والمعرفة ووسائلهما:

العلم:

هو تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة، والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس، وشرف العلم على قدر شرف معلومه، ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العالم.

ولكي نُدْرِك مدى أهمية العلم نعرض لهذا التحليل الفلسفي للعلم عامة: «إنَّ العلمَ شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم حتى إن علم السحر شريف بذاته، وإن كان باطلًا، وذلك أن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظُّلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والضلالة في هذا القسم، فإذا الجهل حكمه حكم العدم، والعلم حكمه حكم الوجود، والوجود خير من العدم، والهداية والحق والنور كلها في سلك الوجود، فإذا كان الوجود أعلى من العدم، فالعلم أشرف من الجهل، فإن الجهل مثل العمى والظلمة، والعلم مثل البصر والنور»[(١)].

إذن فالعلم بذاته شريف، وأشرف العلوم هو العلم بالله تعالى وبصفاته وبأسمائه.

---

(١) الغزالي: الرسالة اللدنية، مكتبة الجندي، القاهرة (١٩٧٠م)، ص١٠٠.

فعلم يُكتسب بالتعلم والاستدلال وإعمال العقل ويسمَّى اعتبارًا واستبصارًا، وهناك عمل آخر يحصل في القلب عن طريق آخر غير الاستدلال وبغير إعمال العقل وهو الذي يهجم على القلب كأنه ألقى فيه بغير حيلة وتعلم واجتهاد وهو:

ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له، ومن أين حصل.

والأول: يسمَّى إلهامًا ونفثًا في الروع.

والثاني: يسمَّى وحيًا ويختص به الأنبياء.

والأول يختص به الأولياء والأصفياء والذي قبله المُكتسب وهو بطريق الاستدلال يختص به العلماء[1].

إذن هما نوعان من العلم؛ **الأول**: علم الاستدلال وهو برهاني يُكتسب عن طريق العقل، والتفكر في آيات الله الكونية، وإعمال الفكر في العوالم المحيطة بالإنسان ويختص به العلماء.

والثاني: يمكننا تسميته «بالمعرفة» حيث يلقى في القلب إلقاء دون تفكر أو نظر عقلي، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

الأول: هو ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل، وهو إلهام الأولياء والأصفياء.

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، الحلبي (١٩٥٧م)، (٣/ ١٧).

والثاني: ما يطلع معه على السبب الذي استفاد ذلك العلم منه، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب، وهذا وحي الأنبياء والمرسلين عليهم السلام.

ونظرًا لأن رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هي آخر الرسالات السماوية، فليس هناك وحي من بعدها، ولكن يوجد النوعان الآخران/ أي العلم الذي يكتسب عن طريق العقل والاستدلال والتفكر في ملكوت الله، والمعرفة التي تتم في التجربة الصوفية ذوقًا ووجدانًا عن طريق «الحال والوجد».

ويقال: «إن ذا النون المصري المتوفى (٢٤٥هـ) هو أول من أوضح الفرق بين المعرفة والعلم، وذلك ليفصل بين وسيلة وطبيعة الحقائق التي يصل إليها الصوفي وبين طريقة علماء الظاهر أو علماء الرسوم، كما يسميهم الصوفية، غير أننا نرى أن ذا النون لم يكن إلا معبرًا عن وجهة نظر كل صوفي تقريبًا، فمن المعلوم أن الصوفية كانوا يعجبون دائمًا بقول أحدهم للعلماء التقليديين: أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت(١)، ويريد بذلك أن هؤلاء العلماء ينقلون معلومات سجَّلها رواة مختلفون قد ماتوا وخلفهم رواة آخرون في سلسلة طويلة، بينما يأخذ الصوفية مباشرة من الله الذي يفيض عليهم بقدر ما تجود به أفضاله ومكارمه وما تسمح به طاقات نفوسهم»(٢).

ومن أجل ذلك يسمي الصوفية إدراكاتهم معرفة، ويقولون: إن ما يعلمه

---

(١) ينسب هذا القول إلى ابن أبي يزيد البسطامي وإلى صوفية آخرين.

(٢) محمد كمال جعفر: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا، دار الكتب الجامعية (١٩٧٠م)، ط١، ص١٨٦.

الفقيه والفيلسوف بالعقل نراه نحن بالكشف، وعند الأولين أن الإنسان يدرك الله بالعلم وقضايا المنطق وغاية الرقي في ذلك الفلسفة، أما عند الصوفية فإدراك الله بالمعرفة والذوق.

ولذلك يُفرِّق الصوفية عامة بين العلم المكتسب عن طريق العقل والبرهان، وبين المعرفة المدركة إلهامًا والملقاة في القلب إلقاءً، ويفرقون بالتالي بين «العالِم، والعارِف»، ويطلقون اسم العارف على الصوفي دون غيره.

إن أرقى ما يصل إليه الإنسان في الآخرة هو النظر والرؤية لذات الله تعالى ووجه الكريم، ولكن هذه الدرجة السامية لا ينالها إلا العارفون في الدنيا؛ لأن المعرفة «هي البذر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة والبذر زرعًا، ومن لا نواة له فكيف يحصل له نخل، فكذلك من لا يعرف الله في الدنيا فكيف يراه في الآخرة، ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتة كان التجلي أيضًا على درجات متفاوتة، فاختلاف التجلي بالإضافة إلى اختلاف المعارف كاختلاف النبات إلى اختلاف البذور، وكل من لا يعرف الله في الدنيا لا يراه في الآخرة؛ إذ ليس يستأنف لأحد في الآخرة ما لم يصحبه من الدنيا .. فما صحبه من المعرفة هي التي ينعم بها بعينها فقط إلا أنها تنقلب مشاهدة بكشف الغطاء عنها فتتضاعف اللذة، كما تتضاعف لذة العاشق، وإذا استبدل بخيال صورة المعشوق رؤية صورته»[1].

---

(١) الغزالي: معارج القدس، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ط١، (١٩٦٨م)، ص١٨٢.

إذن فالعلم الاستدلالي هو العلم الذي يتم عن طريق العقل، وهو كسبي يحصل بمجهود الإنسان ومهارته الذاتية، واختياري يكتسبه عندما يشاء وفي أي وقت يريد، وهو لا يكون إلا في اليقظة والانتباه التام، وعن طريق الفكر الذي هو وسيلة اقتناصه لتتالي الحقائق بعد ذلك إلى القلب، ومجال هذا العلم -أي العالم الذي يتم فيه اكتسابه- هو عالم الشهادة والملك ويختص به العلماء والحُكماء.

أما المعرفة فعلى الرغم من أنها لا تتم لأي إنسان كان، بل تكون فقط لذلك الإنسان الذي يحقق كل الأوامر الشرعية؛ من عبادات، وتنفيذ أحكام الدين، ويزيد عليها بتطهير جوارحه وقلبه وتصفية نفسه من الأخلاق الذميمة وتحليتها بالأخلاق الحميدة، ثم يلازم الخلوات بالذكر لله تعالى حتى تتجلى له الحقائق من عالم الملكوت بفضل الله ورحمته فتأتيه المعارف الإلهية إلهامية وهبية من غير اكتساب أو إعمال فكر، وهذه المعرفة قد تتم في المنام والرؤى، وقد تحصل في اليقظة مشاهدة وتجليًا ساميًا يكشف فيها الإنسان عن عالم الغيب والملكوت «فإن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها»(١).

فأهم صفات هذه المعرفة الصوفية أنها «مباشرة» وليست من طريق وسائط عادية من وسائل التعليم المعروفة.

الصفة الثانية: أنها متجددة ومن ثَمَّ فهي متغيرة مما يدل على أن هذه المعرفة تعكس وجهة نظر الصوفي أكثر مما تصور الحقيقة في كمالها وتمامها، وربما

(١) الغزالي: معارج القدس، ص١٠٢.

كان الصوفي أكثر ثقة بمعرفته فيما يمس الجانب الإنساني منه بمعرفته فيما يمس الجانب الإلهي(١).

ويصدر الغزالي مثلًا -على طريقته- يقارن فيه بين العلم العقلي الاستدلالي المعتمد في أساسه على الحواس والأوليات العقلية الضرورية، وبين المعرفة الصوفية الذوقية المعتمدة على القلب والبصيرة والتي هي في أساسها تجربة ذاتية فيقول: «نقرب ذلك إلى الأفهام الضعيفة: أنه لو فرضنا حوضًا محفورًا في الأرض احتمل أن يُساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى ما يقرب من مستقر الماء الصافي، فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر، فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علمًا، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعُزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله، فالقلب قد يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة بالحواس وتارة من اللوح المحفوظ ... فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه، فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس فيكون ذلك كتفجر الماء من عُمق الأرض، ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجابًا له عن مطالعة اللوح المحفوظ، كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع ذلك

(١) محمد كمال جعفر: التصوف، ص٢٠٠.

من التفجر في الأرض.

فإذن للقلب بابان:

باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباب مفتوح إلى الحواس الخمسة المستمسكة بعالم الملك والشهادة»[(١)].

وهكذا يكون العلم الاستدلالي في مقابل المعرفة الصوفية هذا يأتي من خارج؛ أي من عالم الملك والشهادة عبر الحواس الخمسة، وتلك تأتي من داخل؛ أي من عالم الغيب والملكوت عبر القلب، فتكون معرفة العارف كشفًا وإلهامًا وذوقًا عبر التجربة الصوفية.

ويرى الغزالي: «أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفًا بصحة الطريق، والعلم الربَّاني اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج»[(٢)].

وفي الحقيقة يعتبر الفرق بين العلم والمعرفة هو الأساس في الخلاف الواقع بين الفقهاء والصوفية، والذي كان السبب في جرِّ الكثير من النكبات على الصوفية من جرَّاء ذلك الخلاف في المنهج والغاية، خاصة أن الأمراء والحُكَّام كثيرًا ما ناصروا الفقهاء على الصوفية، ولذلك كثرت محن الصوفية؛ كمحنة غلام الخليل في بغداد، ومحنة ذي النون المصري في مصر، ومحنة الحلاج في بغداد

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (٣/ ١٧-٢٠).
(٢) المصدر السابق (٣/ ٢٣).

التي انتهت بقتله وصلبه، المهم أن أساس الخلاف هو في أساس اختلاف كلا المنهجين في الوصول إلى المعرفة[١].

وهكذا تتضح مستويات المعرفة وكذلك الأدوات المستخدمة في اكتسابها، فلئن كانت وسيلة المعرفة عند التجريبيين هي الحواس، ووسيلتها عند العقليين هي العقل، وعند النقديين هي الحواس والعقل معًا، فإن المتصوفة من رأيهم أن الحق المطلق وهو الله لا تكون الوسيلة الناجعة إلى معرفته هي الحواس أو العقل أو الحواس والعقل معًا، بل تكون الوسيلة إلى معرفته معرفة حقة هي الحدس أو العيان المباشر أو البصيرة.

وتعتبر العلوم الكشفية والذوقية أو العلوم اللدنية قدرًا مشتركًا بين جميع الصوفية في الإسلام لم يختلف عليها اثنان، فهي تمثل ظاهرة عامة وإن اختلفت أذواقهم ودرجاتهم في الكشف عن معانيها وترجمتها باللغة المتواضع عليها بين الناس، وذلك ما يؤكده السهروردي «فعلومهم كلها أنباء عن وِجْدان واعتزاء إلى العرفان وذوق تحقق بصدق حال، ولم يف باستيفاء كنهه صريح المقال؛ لأنها مواهب ربَّانية ومنائح حقانية استنزلها صفاء السرائر وخلوص الضمائر فاستعصت بكنهها على الإشارة وطفحت على العبارة»[٢].

فالعلم اللدني الذي يأتي من الباطن عند الغزالي، والمعرفة التي تحصل من

---

(١) انظر: هذه المحن في ظهر الإسلام، أحمد أمين، النهضة المصرية (١٩٦٦م)، ط٤، (٢/ ٥٣-٨٣).

(٢) السهرودي: عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمد بن الشريف، دار الكتب الحديثة (١٩٧١م)، ط١، جـ١ .

المشاهدة عند ابن عربي، والمعرفة التي تحصل في الأحوال الذوقية والمواجيد الروحية عند ابن الفارض، وكل أولئك شيء واحد متفق عليه بين ثلاثتهم اتفاقًا يظهرنا على أن المذاهب الصوفية على ما فيها من التعدد الناشئ من تعدد أصحابها، ومن اختلاف كل منهم في منهجه وأسلوبه ليست في جملتها إلا شيئًا واحدًا ولا يكاد يختلف عند أحدهم عما هو عليه عند الآخر إلا في بعض التفاصيل، أما الجوهر أو اللب فمتفق عليه، فمهما يكن من تسمية الصوفية لكل من المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية بأسماء مختلفة؛ فيسمون الأول بالعلم الظاهر، وبعلم الدراسة، والعلوم العقلية والنقلية، ويطلقون على الثانية: علم الباطن، وعلوم الوراثة، والعلم اللدني، فإنها جميعًا تعبر عن شيء واحد وترمي إلى غاية واحدة؛ هي أن المعرفة على ضربين تحصل بواسطة أداتين:

معرفة عقلية ظاهرة وأداتها العقل، ومعرفة إلهامية روحانية باطنية وأداتها النفس إذا خلصت من البدن «الروح»[(١)].

ويطلق جلال الدين الرومي على النقل «العلم التقليدي» أو «علم أهل الحس» في مقابل الإدراك الباطني أو العلم التحقيقي علم أهل القول، وأن الإدراك النقلي والعيني يمكن أن يصل إلى مرحلة الإدراك الباطني بشرط عناية الحق سبحانه وإرشاد الشيخ وجهد السالك.

ومن هنا يقول جلال الدين الرومي: اسعَ لكي تصل من مرحلة الباطل «العلم النقلي» إلى مرحلة الحق، وعندما تصل إلى مرحلة الحق تستطيع حتى

(١) محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض، دار المعارف (١٩٧١م)، ط١، ص٢٧٠، ٢٧١.

الأذن إدراك هذا الحق، فلا تسمع سوى هذا الحق وتصبح لهذه الأذن قيمة، فما تسمعه يكون كأنه المشاهدة، ليس هذا فحسب بل يتحول الجسد إلى عين تشاهد «تتحول كل شعرة في أجساد العارفين إلى عين». إن هذا الإدراك يحول الصدر كله إلى مرآة ينعكس فيها هذا الجمال الإلهي.

«فجاهد حتى تمضي من مجال «أذنك» إلى مجال «عينك»، وما كان باطلًا يصبح لك حقًّا، ومن ذلك الوقت فصاعدًا تصير أذنك في نفس طبع العين، وتصبح جوهرًا تلك الأذنان اللتان تشبهان الصوف، بل إن الجسد يصير كالمرآة، ويصير له عينًا وجلاءً للصدر»[(١)].

علم أهل الحس: لا يمكن أن تدرك حقائق العشق، وحقائق العالم الآخر بهذا العلم، فهو علم محدود، فلا تغتر بهذا العلم.

يتحدث جلال الدين الرومي عن المعجب بتقواه كأنه إبليس الذي كان قبل العصيان طاوس الملائكة، لكن علمه كان محدودًا، فلم يدرك معنى تكريم آدم، ومعنى السجود، فعصى. وهكذا علماء الظاهر؛ علماء الكتب وعلماء المدارس أو كما عبَّر عنهم الرومي «بعلم أهل الحس»، وبهذا العلم لا يمكن أن تدرك حقائق العشق وحقائق العالم الآخر، فلا تغتر بهذا العلم.

وعلوم أهل الحس مثل الكمامة تحرم من العلم الإلهي اللدني:

إن علوم أهل الحس التي يتيهون بها فخرًا على الناس، ولا يعملون بها

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٥/ ٣٩٩)، أبيات (٣٩٢٦-٣٩٣٤).

ويجعلون منها مجرد وسيلة إلى المال والجاه والمنصب ورضا الخلق، هي تمامًا مثل هذه الكمامة التي وضعها الله على فهم إبليس (عقله) ليحرم من حلاوة هذا العلم الإلهي، وخص بهذا العلم الإلهي قلب الإنسان الذي لا يزيد على قطرة من بحر خلقه خصها بالعلم اللدني، ولكنك غافل عن هذه اللطيفة الإلهية عاكف على الصورة، والصورة خادعة تبعد عن الحقيقة، فلو كان الأمر بالصورة لكان أحمد المصطفى صلى الله عليه وسلم وأبو جهل -لعنة الله عليه- واحدًا، فهما متماثلان في الصورة.

«وعلوم أهل الحس صارت كالكمامة بالنسبة لهم، وذلك لكي لا يشربوا لبانة ذلك العلم السامي، وفي قطرة القلب سقطت جوهرة لم يهبها -جل شأنه- للبحار والأفلاك، فحتام أنت عاكف على الصورة يا عابد الصورة، ألم تنج روحك من الصورة التي لا معنى لها؟ ولو كان الإنسان بالصورة، لكان أحمد وأبو جهل سيين»[(١)].

العلم المكتسب: معرض للنسيان، فاشكر الله على النسيان، يعوضك بالنور الذي يقذفه في قلبك.

أتدري ما هو النور من خلال الزجاج؟ إنه العلم المكتسب، وليس العلم الذي وقر في القلب من لدن الله سبحانه، وهذا العلم المكتسب معرض للنسيان، إنه مصباح مستعار، لكنك إن نسيت فاشكر الله سبحانه؛ لأنه سوف يعوضك عن هذا النسيان بالأضعاف المضاعفة، بالنور الذي يقذفه في القلب

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ١٢٠)، أبيات (١٠٢٠-١٠٣٠).

{لئن شكرتم لأزيدنكم} [إبراهيم: ٧].

«فتعود على رؤية النور بلا زجاج، بحيث لا تبقى أعمى عندما ينكسر الزجاج، وإنك لقانع من علم مكتسب، وقد أضأت بصرك بمصباح الغير، فيقوم بخطف مصباحه حتى تعلم أنك مستعير، ولست بالغني، فإذا قمت بالشكر وسعي المجتهد لا تحزن، فإنه يرد إليك أضعافًا مضاعفة ما فقد»(١).

الانخداع بالعلم الظاهر:

إنهم مجرد حملة للعلم الظاهري، لكن كم يتيهون عجبًا بهذا العلم الظاهري ويظنون أنهم به أصبحوا محمولين على الطريق من الحق، فانتظر يومًا ترى قيمة علمك، عندما ترى العلماء الحقيقيين يسوقون خيولهم عابرين بها الطباق السبع(٢)، وهذا هو المقصود بالآية الكريمة {تعرج الملائكة والروح إليه} [المعارج: ٤] فقارن بين هذا العروج والسير المعنوي، وبين مجرد أطفال يجعلون من ذيول أثوابهم مطايا «تراهم لا يسيرون على أقدامهم.. ومتى توصلهم أقدامهم الواهية إلى شيء؟».

«وهم حملة قد تسامقوا جهلًا، ظنًّا منهم أنهم راكبون ومحمولون، فانتظر يومًا يعبر فيه الذين حملهم الحق إلى الطباق السبع يسوقون خيولهم، تعرج

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٥/ ١٣٤، ١٣٥)، أبيات: (٩٩٢-٩٩٩).

(٢) إشارة إلى حديث: «إن يدخلك الله الجنة فلا تشاء أن تركب فرسًا من ياقوتة حمراء تطير بك في الجنة حيث تشاء ألا ركبت»، رواه الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق: عصام الصبابطي، طبعة دار الحديث، ط١، (٢٠٠١م)، كتاب الجنة، باب: ما جاء في صفة خيل الجنة (٦/ ٤٠٩)، برقم ٢٥٤٣.

الروح إليه والملك، من عروج الروح يهتز الفلك، وكلكم كالأطفال، تركبون ذيول أثيابكم، وقد وضعتم أطرافها في أفواهكم وكأنها الجياد»[١].

أهل الظن وأهل الرؤية:

يُفرِّق جلال الدين بين مصطلحين: أهل الظن وهم أصحاب العلوم الظاهرة، وأهل الرؤية أو الصوفية العارفين، ولا تزال الحرب سجالًا بينهم، وكل منهم له أدواته وله حججه، وكل منهم ينتصر فترة من الفترات.

«والحق يبدي هذا التأييد لأهل الظن والرؤية الظاهرة كل في دوره ونوبته»[٢].

وفرق كبير بين هذين العلمين: علم الديان وعلم الأبدان.

العلم تؤتاه من لدنه، والعلم الذي تضرب فيه بالأهواء والظنون والحس والحدس، وسرعان ما يزول كأنه أصباغ تضعها الماشطة تحس من بعد تحصيله، وبعد ضياع العمر أنك ضيَّعت عمرك في «قيل وقالوا».

«والعلم الذي لا يكون من لدنه بلا واسطة، لا يثبت، مثل الأصباغ التي تضعها الماشطة»[٣].

علم الروح نور يقذفه الله في القلب فتنشرح به الصدور، وعلم الظن لا

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٣١١)، أبيات: (٣٤٥٢-٣٤٦٢).

(٢) الرومي: المصدر السابق (١/ ١٤٩)، البيت (١٣٧٧).

(٣) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٣١١)، البيت (٣٤٦٣).

يوصل إلى الله.

ما أشبه هؤلاء الذين يعتمدون على الظنِّ بأولئك الأطفال، {وإن الظنَّ لا يُغنِي من الحقِّ شيئًا} [النجم: ٢٨] فكيف تريد أن تتوخى الظن، وتستخدم الظن وتتجاوز أقطار السموات، حتى ولو رجحت أغلب الظنين، فأي ظن وأي ظنين والشمس واضحة ولائحة أمامك والحق لا ينكر؟

ويوم أن يظهر لكل الحق وسوف تعلم أنك كنت مثل أولئك الأطفال تركب قدميك وأنك ما قطعت منزلًا واحدًا من الطريق، بل كانت همَّتك نفسك ووسيلتك وهمك وحسك وإدراكك، وإنك كنت قد وقرت ظهرك بحمل من العلم حملته ولم يحملك، ووقر ظهرك وقعد بك، إنه لم يكن كعلم الروح معينًا حاملًا، وإذا كنت لا تصدق فاقرأ: {مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا} [الجمعة: ٥].

«ولقد بلغنا عن الحق {إن الظن لا يغني} فمتى أسرع مركب الظن على الأفلاك؟ أغلب الظنين في ترجيح ذا، لا تماري الشمس في توضيحها، وترون آنذاك مطاياكم، وإنكم جعلتم أقدامكم مطايا، واعلم أن أوهامكم وإدراككم كأعواد البوص مطية للطفل فانية، وعلوم أهل الدين حاملة لهم، وعلوم أهل الجسد أحمال على كواهلهم، والعلم عندما يطرق القلب يكون معينًا، والعلم عندما يحط على الجسد يكون وقرًا، وقد قال الله: {يحمل أسفارا} فإنه يكون حملًا، ذلك العلم الذي لا يكون من لدنه»[1].

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٣١١)، أبيات: (٣٤٥٦-٣٤٦٢).

العلم الإلهي (اليقين) والعلم الظاهر (الوهم والظن):

العلم الإلهي علم أهل الحق يصل بالإنسان إلى مرتبة اليقين، أما العلم الظاهر علم أهل الحس والتقليد يوصل إلى الظن والوهم.

العلم الإلهي وفي مقابله يستخدم الرومي «الظن والوهم» ومقصوده منها العلم الظاهر وأبحاث علماء الدرس الذين يسميهم أهل الحس، وعلم أهل الحق متصل بالحق؛ ومن ثَمَّ فهو قرين باليقين، وهو يقصد أنه بعلوم هذه الدنيا أو علوم أهل الحس أو العلوم التقليدية والمدرسية غالبًا ما يقع الإنسان في الظن والوهم ولا يصل إلى الحقيقة أو إلى الراحة التي تبعثها الحقيقة.

ويصف الإنسان الذي يصل إلى مرتبة اليقين لا يغره الثناء ولا يؤيسه الذم، وإنه نسيج وحده، ولا يطير خلف كل ناعق، ولا يهمه إن كان وحيدًا في يقينه حتى وإن كان العالم كله على نقيضه ولا يؤمن بما يؤمن به، ولا يمرض بالوهم بطعن الطاعنين.

«للعلم جناحان وللظن جناح واحد، فالظن ناقص في طيرانه وأبتر، والطائر ذو الجناح الواحد سريعًا ما يسقط منقلبًا، ثم يطير لكن خطوتين أو أكثر، يمضي طائر الظن متعثرًا بجناح واحد ملاقي الوصول إلى عشه، وعندما يتخلص من الظن يبدو علمه، ويصير ذا جناحين في هذا الطائر ذو الجناح الواحد، بعد ذلك يمضي مستقيمًا، ليس على وجهه مُكِبًّا أو سقيمًا، أو يطير بجناحين مثل: جبريل، بلا ظن أو تردد أو قال أو قيل، ولو أن كل العالم قال له: إنك تمشي باستواء على طريق الله والدين، فإنه لا يصير من قولهم أكثر حماسًا

وروحه المغردة لا تألف مع أرواحهم، ولو قيل له: إنك ضال تظن نفسك جِبلًا وأنت لا تعدو قشة، فإنه لا يقع في الظن من سبهم، ويصير متألمًا من طعنهم، ولو أن البحر والجبل جاءا إليه وقالا له: إنك قد صرت على ضلال، فإنه لا يسقط مثقال ذرة من الوهم، أو يصير مريض الحال من طعن الطاعنين»[(١)].

العلم التقليدي والعرفان الصوفي يتنافيان:

قلب الصوفي حين يصبح نقيًّا من علائق المادة، يغدو كالمرآة تتجلى فيه شتَّى المعارف، وتشرق عليه الحقائق، ولا حاجة به حينذاك إلى دفتر ولا كتاب، والدفتر والكتاب يرمزان إلى العلم التقليدي، والعالم الدنيوي يعتمد في تحصيل علومه على آثار القلم، أما الصوفي فاعتماده على «آثار القدم»؛ أي اقتفاء سبيل المرشد، حتى يتحقق له ما تحقق للمرشد، فالسلوك عند الصوفية يجيء قبل القراءة والدرس.

«وصار في مقام المراقبة مع رفاقه، والحضور مع الرفاق كتاب زائد الفائدة، وليس دفتر الصوفي في سواد الحروف، ليس إلا قلبًا أبيض كأنه الثلج، وزاد العالم آثار القلم، وما هو زاد الصوفي؟ آثار القدم»[(٢)].

فالتقليد يكون كالجبل المنيع، يجعل صاحبه غير قابل للتأثير، أو يَحُول بينه وبين إدراك الحقائق الكامنة وراء ظاهر الأشياء، فالتقليد في ذاته أسلوب واهٍ كالقشة.

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ١٤٢)، أبيات: (١٥١١-١٥٢٢).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٢/ ٣٨)، أبيات (١٥٩، ١٦٠).

«وذلك أن صورة التقليد سد أمام القلب، فامضِ وامحُ بدمع العين هذا السد، فإن التقليد آفة على كل حسن، وهو قشة، إن كان يبدو جبلًا راسخًا»[(١)].

والمقلد يصطنع المعرفة، ويتفوه بالعلم من غير أدنى قدر من التذوق، فهو كالنهر يمر الماء بمجراه ولا يكون له أي تذوق لهذا الماء، وقد يوجد من المستمعين من هو أكثر من المعلم المقلد فهمًا لما يقوله هذا المقلد، وهكذا الشاربون متذوقون لطعم الماء في حين أن النهر الذي يحمله إليهم مجرد من الذوق، وهذا تشبيه رائع من جلال الدين الرومي للمقلد.

«وهو مثل النهر لا يشرب ماءه، وعن طريقه يصل الماء إلى الشاربين، والماء في النهر لا يقر له قرار، ذلك أن النهر ليس ظمآن وليس شاربًا للماء»[(٢)].

العلم اللدني والعشق:

يتحدث الرومي عن بخارى منبع العشق، إنه كعاشق منبت الصلة عن المدرسة والدرس، فإن معلم العاشقين هو الحق، ودروسهم مشاهدة الحق وتجلي الحق في بواطنهم؛ إنه العلم اللدني.

إنهم في الظاهر صامتون، ولكن درس العشق يتكرر دائمًا في بواطنهم، إنهم لا يحبون دروس أهل الظاهر فهي لا توصل إلى شيء، وإن دروسهم هي أدب السماع وتجلي الحُرقة والوجد.

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٢/ ٦٣)، أبيات (٤٨٦، ٤٨٧).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٢/ ٦٤)، أبيات (٤٩١، ٤٩٢).

«وبالرغم من أن هذا العاشق يمضي إلى بخارى، فإنه يمضي لا إلى درس ولا إلى أستاذ، لقد صار حسن الحبيب هو المدرس للعُشَّاق، ودفترهم ودروسهم وواجبهم المدرس هو وجهه، إنهم صامتون، ولكن صيحات وجدهم المتوالية تمضي حتى عرش محبوبهم»(١).

العلم اللدني ووسيلته:

أقول لك الوسيلة في كلمتين: طَهِّر نفسك، وفي ثلاث كلمات: أجلِ مرآة صدرك، فالحديد يصقل فيفقد طبيعة الحديد ويصبح مرآة، والرياضة هي الصقل بالنسبة للبشر، وصفِّ نفسك من أوصاف وتبعات الهوى، وتعينات البدن، وإضافات المشاغل، تظل ذاتك الحقيقية ذات النفخة الإلهية، وحينذاك تحل في النفس الأنوار، فالعلم اللدني نور يقذفه الله في القلب. إن الأمر كله متوقف على جلاء الصدر حتى يحل فيه هذا العلم.

«وإذا أردت أن تعبر مرحلة الأسماء والحروف، فطهِّر نفسك من نفسك، وكالحديد المجلو، صِرْ خاليًا من لون الحديد، وفي الرياضة اجعل مرآتك خالية من الصدأ، واجعل نفسك صافية من أوصافك، حتى ترى ذاتك الصافية الطاهرة، وترى في القلب علوم الأنبياء، بلا كتاب وبلا أستاذ أو معيد»(٢).

فالصوفية علومهم ليست موجودة في الكتب «امحُ الأوراق لو كنت رفيقًا لنا، فعلم العشق لا يكون في دفتر» ولا دراسة ولا تظاهر بالفضل،

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣٢٩)، أبيات (٣٨٤٨-٣٨٥٠).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٣١٢)، أبيات (٣٤٧٢-٣٤٧٥).

ووسيلتهم هي صقل الصدور وتظهيرها من الحرص والطمع والبخل، حينئذٍ يكون القلب كالمرآة يستطيع أن يعكس الصور غير المحدودة؛ صور المعاني العليا والفيض الذي يتواتر على القلب، وهو النور الذي انعكس على يد موسى عليه السلام فجعلها بيضاء[١]، هذه الصورة التي لم تسعها السماء ولم تسعها الأرض يسعها هذا القلب المصقول الخالي من الحِقد والحسد وأمراض النفس.

«ونقاشوا الروم هم الصوفية أيها الوالد، بلا حفظ ولا كتاب ولا فضل، كلهم صقلوا تلك الصدور، فهي طاهرة من الطمع والحرص والبخل وأنواع الحقد، فصفاء المرآة ذاك وصف للقلب الذي يكون قابلًا لصور لا نهاية لها، وصورة الغيب التي لا حدَّ لها ولا صورة لها، انعكست في مرآة قلب موسى من الحبيب»[٢].

الدراويش والعلم اللدني:

الدراويش الفقراء المسلمون لله تعالى، الخالون من كل علم إلا علم الحق، إنهم الذين باعوا فخر هذه الدنيا، واشتروا عارها، لكن هذا الفريق من الدراويش غسل القلوب من هذه العلوم؛ أي علوم الدنيا وظاهرها وزخرفها، أما المعرفة التي تبقى لهم فهي المعرفة القادمة من تلك الناحية؛ أي المعرفة اللدنية من الملأ الأعلى هو العلم اللدني {وعلمناه من لدنا علما} [الكهف: ٦٥].

(١) سورة الأعراف: آية ١٠٨، سورة طه: آية ٢٢، سورة النمل: آية ١٢، سورة الشعراء: آية ٣٣، سورة القصص: آية ٣٢.

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٣١٤)، أبيات (٣٤٩٧-٣٥٠٠).

«وهذا الفريق محا «العلوم» عن القلوب، وذلك لأن هذه العلوم لا تعرف هذا الطريق، إذ تنبغي «علوم» يكون أصلها من تلك الناحية؛ لأن كل فرع دليل إلى أصله، ومتى يطير كل طائر فوق عرض البحر، حتى يأخذ العلم من جهة العلم اللدني»(١).

الإدراكات القلبية لرجل الحق والتي لا تستند على أدلة ظاهرة بل هي فراسة، نور يقذفه الله في قلب عبده من اللوح المحفوظ فالمؤمن ينظر بنور الله، وهي وحي الحق وليست من كتاب أو كمدرسة، ويقدم مثالين:

لقد حدث لذلك الفيل الذي ساقه أبرهة لهدم الكعبة (٥٧٠م) فلم يكن يتجه إلى الكعبة، ولم يدرك سائق الفيل عندما كان يسوق الفيل تجاه الكعبة بكل ما أوتي من قوة، بينما كان يسرع في سيره إذا وجهه جهة أخرى، كان الفيل عالمًا بقهر الله وهو حيوان، وهناك كثير من البشر لا يفهمونه ولا يدركونه.

ويقدم الرومي مثالًا آخر على الإدراك الباطني لرجل الغيب: كان يعقوب عليه السلام عالمًا بكل ما سيحدث ليوسف عليه السلام مع إخوته، أمره ألا يقصص رؤياه على إخوته فيكيدوا له، وكان يمانع في خروجه مع إخوته، ومع ذلك رضخ وسمح لهم أن يأخذوه، كان قلبه دليله القاطع على فساد الإخوة وتآمرهم وتبييتهم للغدر ومع ذلك الله غالب على أمره، كان القضاء أن يحدث ما حدث(٢).

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ١١٣)، أبيات (١١٢٣-١١٢٥).

(٢) إشارة إلى الآيات: ٥-١٨ من سورة يوسف.

«فاعتبر هذه الفراسة وحيًا من الحقِّ وليست وهمًا، وأن نـور القلـب قـدم (فهم) (الأمر) من اللوح الكلي، وامتناع «الفيل» عـن الهجـوم عـلى البيـت مـع جهد هذا الفيال وصياحه به، لم تكن قـدم الفيـل تتجـه نحـو الكعبـة مـع كـل الضرب الذي تلقاه، وكأن قدميـه قـد تيبسا، أو أن روحـه زائـدة الـصولة قـد ماتت، وعندما كانوا يوجِّهونه نحو اليمين، كان الفيل الهائج يسرع في قوة مائـة جواد، كان إحساس الفيل عالمًا بطعنات الغيب، فما بالك إذن بإحساس الـولي المتفهم، أليس يعقوب عليه السلام ذلك الطاهر الطوية، كان هكذا مع يوسـف وإخوته، عندما طلب إخوته الكبار «من أبيهم» أن يأخذوه إلى الخلاء بُرهة مـن الزمان، قالوا له جميعًا: لا تفكـر في الـضرر، وأمهلنـا يـا أبانـا يومًـا أو يـومين، قائلين: {ما لك لا تأمنا على يوسف} في السير والظعـن؟ حتـى نلعـب معًـا في المروج، ونحن في هذه الدعوة أمناء محسنون، قـال: إن مـا أعلمـه أن نقلـه مـن جواري يزيد قلبي الألم والسقم، وقلبي هذا لا يكذبني أبدًا، فإن فيه ضـياء مـن نور العرش، كان هذا الدليل هو القاطع على فساد «الأخوة»، وشاء القـضاء ألا يعتد به، وفاتته علامة مثل هذه؛ لأن القضاء كان يتفلسف في ذلك الزمن»[(١)].

ثانيًا: العقل:

- العقل ومكونته:

هو الفطرة الغريزيـة والنـور الأصـلي الـذي بـه يـدرك الإنـسان حقـائق

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٦/ ٢٤٢)، أبيات (٢٧٥٣-٢٧٦٧).

الأشياء[١].

إن العقل في أساسه فطري وموروث، ويمكن تقويته بالممارسة والاكتساب «فالفطنة والكيس فطرة ... وصفاء العقل وذكاء الفهم لا بد منه في أصل الفطرة، فهذا إن لم يفطر عليه الإنسان فاكتسابه غير ممكن، نعم إذا حصل أصله أمكن تقويته بالممارسة»[٢].

أهمية العقل:

«إن العقل حزب من أحزاب الله -تعالى ذكره- وجند من جنوده، ما أنعم به عليك إلا لتستعين به على أعدائه، ووجه الاستعانة أن تتفقد بنور العقل وسراجه الزاهر مداخل الشيطان في النظر، وتعلم أن حصن النظر والدليل على ما لم ينثلم ركن من أركانه، لم يجد الشيطان في النظر مدخلًا، فإنه لا يدخل إلا من الثلم، فإذا أبصرت الثلم بنور العقل، وسددتها وأحكمت معاقلها انصرف الشيطان خائبًا خاسرًا واهتديت إلى الحق»[٣].

وتتضح لنا ثلم العقل وثغراته، عندما نعرف نقاط الضعف التي يسقط بسببها الإنسان في الأخطاء والأغاليط،و هو ما يوضحه الغزالي عندما يعقد مقارنة في «مشكاة الأنوار» بين ملكة العقل وبين حاسة البصر، مبينًا من خلال

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق: بدوي طبانة، الحلبي (١٩٥٧م)، ط١، (٣/ ٣٩٨).
(٢) الغزالي: المصدر السابق، نفس المكان (١/ ٧٧).
(٣) الغزالي: محك النظر، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت (١٩٦٦م)، ط١، ص٨٣.

هذه المقارنة مقدرة العقل الشاملة في مقابلة حاسة من حواس الإنسان تعتبر أعظم حاسة لديه، وموضحًا مدى الفرق الهائل بين الحس والعقل، وهو فرق يظهرنا على مدى التفاوت بين مستويين من مستويات الإدراك والوجود معًا، فيقول:

«إن نور العين موسوم بأنواع النقصان، فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه، ولا يبصر ما بعُدَ عنه، ولا يبصر ما هو وراء الحجاب، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها، ويبصر أشياء متناهية، ولا يبصر ما لا نهاية له، ويغلط كثيرًا في إبصاره: فيرى الكبير صغيرًا، والبعيد قريبًا، والساكن متحركًا والمتحرك ساكنًا، فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة».

أما العقل:

فيدرك غيره ويدرك صفات نفسه؛ إذ يدرك نفسه عالمًا وقادرًا، ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه، وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية ... ويستوي عنده القريب والبعيد، يعرج في تطريقه إلى أعلى السموات رقيا، وينزل في لحظة إلى تخوم الأرض هويا.. ويتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها، ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها وأنها مم خلق؟ وكيف خلق؟ لِمَ خلق؟ ومن كم معنى جمع وركب؟ ومن أي مرتبة في الوجود نزل؟ ونسبتها إلى خالقها، وما نسبتها إلى سائر مخلوقاته..؟

«والموجودات كلها مجال العقل؛ إذ يدرك هذه الموجودات التي عددناها

وما لم يعدها وهو الأكثر... ويدرك المعلومات، والمعلومات لا يتصور أن تكون متناهية ... ففي قوته إدراك ما لا نهاية له»(١).

ومن هذه المقارنة يتضح لنا مدى أهمية العقل، وكيف أن لديه القدرة في الوصول إلى المعارف اليقينية.

إن العقلَ في حدِّ ذاته مُنَزَّه عن الغلط، فهذه الأخطاء لا يجب نسبتها إليه، بل هي تناسب لأحكام الخيالات والاعتقادات الفاسدة التي يظنها الناس -خطأ- أحكامًا عقلية، وكذا الأوهام وغشاوتها، فأما العقل إذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط، بل رأى الأشياء على ما هي عليه، وفي تجريده عسر عظيم(٢).

فالحس والوهم والخيال هي المعوقات التي تعوق العقل في وصوله إلى الحقيقة الموضوعية، وهذا لأن النفس في أول الفطرة تتعرض لهجوم الحواس والوهم، وعندما يشب الإنسان عن طوق التمييز يجد العقل عسرًا شديدًا في التخلص من آثار أحكام الحس والوهم.

«فالنفس في أول الفطرة أشد إذعانًا وانقيادًا للقبول إلى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها، فألقت احتكامها، وأنست بهما، قبل أن يدركها الحاكم العقلي، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها، والانقياد لها هو كالغريب من مناسبة

---

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبي العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر (١٩٦٤م)، ط١، ص٤٣-٤٧.

(٢) الغزالي: مشكاة الأنوار، ص٤٧.

جبلتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقها»[١].

وأحكام الوهم مثل: «قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشارًا إلى جبهته وأن موجودًا لا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا ولا خارجًا ولا داخلًا محال، فإن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال، وهو عمل الوهمية شأنها ملازمة المحسوسات التي ألفها، فليس في طبعها إلا النبوة عنها في إنكارها ... وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل، ثم بعد معرفته الدليل أيضًا لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها»[٢].

ما موقف العقل من الحقائق الدينية الميتافيزيقية؟

هل يقبلها العقل أم يرفضها؟

إن العقل المستقيم غير المتأثر بعوامل الوهم والمخيلة، والذي هو فطرة بريئة خالصة لا يختلف مع الدين وحقائقه أدنى اختلاف، فالعقل –الذي هو هبة من الله– لا يمكن أن يكون مناقضًا بحال ما للوحي، الذي جاءت به الرسل، وخاصة أن روح الإسلام توجب استخدام العقل، والسير في هداه.

ومهما يكن من شيء فإن الوفاق بين الدين والعقل ليس وليد المصادفة ما دام كلاهما ينبع من مصدر واحد، ولذلك فالفكر الفلسفي المستقيم يجب أن

(١) الغزالي: محك النظر، ص٦٢.

(٢) الغزالي: محك النظر، ص٦٢، ٦٣.

يكون على وفاق مع الدين وحقائقه، ولذلك فإن الذي يظن أن هناك تناقضًا بين هذين الأمرين؛ إما رجل يجهل الدين، وإما رجل يسيء فهم الفلسفة الحقة.

وفي الواقع فالغزالي خاصة والصوفية عامة لم يرفضوا جميعًا مساهمة العقل الإيجابية في تحصيل المعرفة، ولكنهم بلا استثناء تقريبًا نصوا على ضرورة استضاءة العقل بالإيمان، وربما أرادوا بذلك أن العقل يصل بالإنسان إلى غاية محدودة قد تصلح في حدِّ ذاتها أن تكون بداء في سلم الإيمان[١].

ويرى الغزالي أن الصلة بين العقل والحقائق الدينية الفائقة له تتحد على هذا الأساس:

«إن العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي أيضًا باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه؛ إذ لا يستقل بإدراك كون الطاعة سببًا للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سببًا للشقاوة، ولكنه لا يقضي باستحالته أيضًا ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريقة»[٢].

أي أن هذه الحقائق التي يقبلها العقل من المصدر الأعلى مصدر النبوة غير مستحيلة، أي هي حقائق تقع في حيز الإمكان وليست متناقضة أو محالة في

---

(١) د/ محمد كمال جعفر: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا، ص٢٠٧.

(٢) الغزالي: المستصفى، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧١م)، ط١، ص١٣.

ذاتها، ويوضح الغزالي هذا الأمر فيقول:

«القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات .. ولكن العلوم التي تحل فيه تنقسم إلى عقلية وإلى شرعية، والعقلية تنقسم إلى ضرورية ومكتسبة، والمكتسبة إلى دنيوية وأخروية.

أما العقلية:

فنعني بها ما تقضي بها غريزة العقل .. وهي تنقسم إلى ضرورية لا يدري من أين حصلت وكيف حصلت؛ كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد لا يكون حادثًا قديمًا موجودًا معدومًا، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطورًا عليها.. وإلى علوم مكتسبة وهي المستفادة بالتعلم والاستدلال.

أما العلوم الدينية:

فهي المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء، وذلك يحصل بالتعلم، فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجًا إليها، كما أن العقل غير كافٍ في استدامة صحة أسباب البدن، بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية والعقاقير بطريق التعلم من الأطباء؛ إذ مجرد العقل لا يهتدي إليه، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل»[1].

أي أنه رغم أن العقل لا يقبل إلا الحقائق الممكنة فحسب ولا يأتي بحقائق

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (٣/ ١٥، ١٦).

متناقضة أو محالة في نفسها إلا أنه «ليس كل ما لا يدركه العقل مُحالًا في نفسه، بل لو لم نشاهد قطُّ النار وأخراجها، فأخبرنا مخبر وقال: أصك خشبة وأستخرج من بينها شيئًا أحمر بمقدار عدسة فتأكل كل هذه البلدة وأهلها حتى لا يبقى منهم شيء من غير أن ينتقل ذلك إلى جوفها، ومن غير أن يزيد في حجمها، بل تأكل نفسها فلا تبقى هي ولا البلد، لكن نقول: هذا الشيء ينبو عنه العقل ولا يقبله، وهذه صورة النار والحس قد صدق كثيرًا، قد يشتمل الشرع على مثل هذه العجائب التي ليست مستحيلة، وإنما هي مستبعدة، وفرق بين البعيد والمحال، فإن البعيد هو ما ليس بمألوف، والمحال ما لا يتصور كونه»[١].

إذن فهذه حدود العقل بالنسبة للحقائق الدينية الفائقة له، إنه يعرفنا أن الأنبياء أطباء القلوب ويشهد «للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن إدراك ما يدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليهم تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين، وإلى هاهنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه، فهذه أمور عرفناها بالضرورة الجارية مجرى المشاهدة في مدة الخلوة والعزلة»[٢].

إن العقل والشرع يتعاونان في تقلد الحقائق والمعارف، ويتكاملان في الإدراك لمستويات الوجود، فهناك حقائق تدرك بدليل العقل دون السمع؛

---

(١) الغزالي: المضنون به على غير أهله، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ط٢، (١٩٧٠م)، (القصور العوالي ٢/ ١٤٠).

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة (١٩٧٢م)، ط٧، ص١٩٠.

مثل: حدوث العالم، ووجود الصانع وقدرته وصفاته، وهناك حقائق تعلم بالسمع دون العقل مما هو جائز عقلًا ويمكن وقوعه أو عدم وقوعه فيأتي السمع مخبرًا بوقوعه؛ كالنشر والحشر والثواب والعقاب ونحوها من الأمور الأخروية، وإلى ما يعلم بدليل العقل وبالسمع، مما يقع في مجال العقل وتأخر في الرتبة من إثبات الوحي؛ مثل: انفراد الله بخلق الأشياء ورؤيته في الآخرة وما يجري هذا المجرى(١).

إن الصوفية الخُلَّص الناضجين لم يقفوا في سبيل المعرفة، بل كانوا على العكس من حملتها والداعين إليها والمسهمين فعلًا في ثرائها، وبالمثل يجب أن يفهم موقفهم من العقل فهم ليسوا أعداء العقل بما هو عقل، ولكنهم أعداء حصر نطاق المعرفة في وسيلة واحدة هي العقل أو الحس.

كما أنهم لا يثقون في التفكير المتنقل في حدود القيود العقلية لعالم الشهادة، ولا يرون أنه يصلح في تحصيل المعرفة بالله، فالعقل ينتهي عند حدود إثبات وجود الباري، وضرورة نسبة الكمال إليه بمخالفته للحوادث، وسموه عن المثلية، واستشعار حضوره، أو التمتع بلطفه الخفي، أو الامتلاء بقربه، ووصف مثل هذه التجارب، فليس لنمط العقل السابق المشار إليه سبيل، بل هو سبيل القلب والمعرفة الحدسية(٢).

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧٢م)، ط١، ص١٧٨، ١٧٩.

(٢) د/ محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي، مكتبة دار العلوم، القاهرة (١٩٧٢م)، ط١، ص١٣٧.

إن تناول الرومي لموضوع العقل يستند إلى مصادر عديدة كالغزلي الذي روى الحديث: «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: بعزتي وجلالي لم أخلق ما هو خيرًا منك، بك أثيب وبك أعاقب»[١].

كما روى الغزالي حديث آخر عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته**[٢]**، أما سمعتم قول الفجّار في النار: {لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير}**»[٣].

ويستند إلى مصادر أخرى غير الإمام الغزالي، فإذا قارنا بين تناول سنائي الغزنوي وجلال الدين الرومي لتصور العالم والقوى المسيطرة عليه وجدناه معتمدًا في هذا المجال على إخوان الصفا إلى حدٍّ كبير؛ إذ يرى إخوان الصفا في ترتيب الكون وصدوره عن العلة الأولى التي هي الله عز وجل، أن الله تعالى أول شخص اخترعه وأوجده جوهرًا شريفًا بسيطًا روحانيًّا يسمَّى «العقل الفَعَّال»[٤].

---

(١) الطبراني: المعجم الأوسط، مطبعة دار الحرمين، القاهرة، (٢/ ٢٣٥)، برقم (١٨٤٥)، والعجلوني: كشف الخفا، دار إحياء التراث العربي، ط٢، (٢/ ٢٣٦)، رقم (٧٢٣)، قال العجلوني في المقاصد نقلًا عن ابن تيمية وغيره: كذب موضوع باتفاق.

(٢) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، طبعة دار الفكر (١/ ٤٥٦)، والسيوطي: الحاوي في الفتاوي، مطبعة السعادة (٢/ ٩٥).

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين (١/ ٩٠، ٩١).

(٤) العقل الفَعَّال: هذا العقل عقل كوني، وليس عقلًا إنسانيًّا، وهذا العقل يعتبر همزة الوصل

بين الإنسان وعالم العقول العليا، ويعد ينبوع المعرفة الإنسانية كلها، فإذا كانت المعرفة تتعلق بالصور فإن العقل الفَعَّال هو واهب هذه الصور؛ لأن لديه كل الصور التي يمكن أن تكون عليها موجودات العالم الأرضي، ومن ثَمَّ فإنه يقوم بدور هام في المعرفة؛ إذ إنه هو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، وفي رأي الفارابي: إن العقل أزلي، وكذلك الصور التي لديه أزلية؛ لأنه لا وجود له بدونها، كما أنه لا وجود لصورة بدونه، وتتميز الصور الموجودة في العقل الفَعَّال عن الصورة العقلية لدى الإنسان بأنها ليست منتزعة من مواد؛ لأنها موجودة هكذا في الأزل بخلاف الصور العقلية لدى الإنسان فإنها منتزعة من المواد وقد حصلها وعقلها بعد أن لم تكن لديه.

ومما ذهب الفارابي إليه أن العقل الفَعَّال واحد، وأنه ليس قوة من قوى النفس الإنسانية، وليس حالًا في أية نفس من هذه النفوس، ومعنى هذا أنه خارج النفس، وليس داخلًا فيها؛ لأنه آخر العقول في سلسلة العقول السماوية وهو مصدر المعرفة الإنسانية.

وعلى النفس -إن أرادت أن تحصل المعرفة- أن تتصل بالعقل الفعال لتتلقى عنه، أو لتشرق عليها أنوار المعرفة، وهذا يقتضي أن تستعد وتتهيأ لذلك، وتتهيأ النفس لذلك بالعلم والمعرفة، وكلما اتسعت معارف الإنسان ومعلوماته كلما استعدت نفسه ودنت من مستوى العقول السماوية، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح مهيأ لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال بالعقل الفَعَّال مصدر المعارف كلها.

د/ إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة (١٩٤٧م)، (١/ ٣٦).

وعلى هذا يمكن القول بأن الإنسان لا يُحصِّل المعرفة الكاملة باجتهاده وحده، بل لا بد من اتصاله بالعقل الفعال حتى تشرق أنواره على نفسه، وتفيض معارفه عليها، فالإنسان لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدة العقل الفعال وتأثيره.

«فالعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة، بمعنى أن كلًّا منهما يقبل فعل ما فوقه، ويؤثر فيما دونه، ويسري هذا التأثير على العقل الأعلى، وهو الله، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني، ويسمى العقل الفعال -وهو عقل الفلك الأدنى- فعالًا بالإضافة إلى العقل الإنسان الذي ينفعل به، والذي يسمَّى من أجل ذلك بالعقل المستفاد».

دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص١٤٧.

(الروح القدسي – العقل القدسي- العقل الكلي- العقل الإيماني – العقل العرشي) فيبدو العقل الكلي كأنه روح سارية في العالم كله.

وفي الكتاب الرابع من المثنوي يسوق الرومي أحد العناوين على النسق التالي «بيان أن مجموع العالم هو صورة العقل الكلي»، وعندما تسير سيرًا معوجًا مع العقل الكلي، فقد جفوت، وتزيدك صورة العالم حزنًا في أغلب الأحوال، مثلما إذا غضبت من أبيك زادتك صورة الأب حزنًا؛ بحيث لا تستطيع أن تنظر في وجهه بالرغم من أنه كان من قبل نورًا للبصر وراحة للروح.

«إن كل العالم هو صورة من العقل الكلي، فهو والد لكل من هو ناطق، وعندما يزيد أحد كفرانه بالعقل الكلي، تبدو الصورة الكلية أمامه وكأنها كلب، فتصالح مع هذا الأب، واترك العقول حتى يبدو الماء والطين بالنسبة لك بساطًا من ذهب، ثم يحدث لك ما لا يحدث لك إلا في القيامة وتتبدل الأرض والسموات أمامك»[(١)].

وهكذا يتصور العقل الأول في صورة «الأب» الرفيق بالوجود الراعي له، بينما تتصور النفس الكلية في صورة «الأم» حيث ينتج من هذا الزواج بين الأب والأم «المواليد»، فالله سبحانه وتعالى أبدع هذا الجوهر الأول ثم أبدع جوهرًا آخر دونه في الشرف يسمى النفس الكلية، ثم بدأت النفس الكلية تتوسط العقل الفعال فحركت الهيولى «المادة» الأولى طولًا وعرضًا وعمقًا وكان منها الجسم المطلق، ثم ركب من الجسم عالم الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٤/ ٣١٩)، أبيات (٣٢٥٩-٣٢٦٢).

جميعًا، ثم أدار الأفلاك واختلط بعضها ببعض وكان منها المولدات الكائنات من المعادن والنبات والحيوان [١].

وهو عند الصوفية قوة قدسية، يقول ابن سينا: «والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن، مقارنة البدنة وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا»[٢].

فليس المقصود العقل كقوة من قوى الإدراك الفردية عند الإنسان المعتمد على الحواس الذي غالبًا ما يذم عند الصوفية وبخاصة عند جلال الدين الرومي، الذي يسميه العقل الجزئي.

ومن هذه الأمثلة التي جاءت في مواضع مختلفة في المثنوي:

العقل الجزئي: هو ذلك العقل الإنساني الفردي المعتمد على ما تنقله الحواس إليه، والذي دائمًا ما يتصرف في حدود هذه الحواس.

وهو من الكتاب والأستاذ والذكر والفكر والحفظ والقراءة والكتب بها يمكن بك أن تتفوق على الآخرين، لكنها قد تثقل عليك، وقد تقعدك عن الطريق إذا ظننت أنها كل شيء في هذه الحالة تكون لوحًا حافظًا.

«واللوح الحافظ هو العقل المفعم بالمعارف، فإذا أصبح العلم بالنسبة

(١) رسائل إخوان الصفا (٤/ ٤).

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ص٧٦٨.

للطلب لوحًا محفوظًا فقد بلغ أسمى مراتب المعرفة الروحية»[١].

أي تنكشف له المعارف المسجلة في اللوح المحفوظ، ومن هنا يوهب عقلًا من لدن الحكيم الخبير، هو مظهر الوحي الإلهي، به تبدو خفايا الأسرار، هذا هو الماء النابع من الداخل الذي لا يسد طريقه ولا يأسن، هو العين المنحدرة من داخل القلب هو بعكس العقل الكسبي أو التحصيلي الذي يشبه الجداول التي تشق في الشوارع لتدخل البيوت، إذا انقطع طريقها تنقطع عن البيوت.

«والعقل عقلان؛ أولهما مكتسب، نتعلمه كما «يتعلم» الصبي في المكتب، وهذا العقل من الكتاب والأستاذ والفكر والذكر ومن المعاني ومن العلوم الطبية البكر، وبها يزيد عقلك على عقول الآخرين، ولكنك تصير ثقيلًا من حفظها، وتكون لوحًا حافظًا في غدوك ورواحك، أما الذي جاوز (هذه الدرجة) فقد صار لوحًا محفوظًا، أما العقل الآخر فهو هبة من الله تعالى، وإنما يكون منبعه من قلب الروح، وعندما يطف ماء المعرفة في الصدر، فلا هو يتسنه ولا يأسن ولا يصغر، وإذا سد الطريق إلى منبعه فلا بأس، ما دام يفور (من داخل) المنزل لحظة بلحظة، أما العقل المكتسب فهو على مثال الجداول، إنما يجري في الدور من الأزقة، وإذا سد طريق الماء إليها حرمت (منه) فابحث عن نبع من داخل نفسك»[٢].

---

(١) كفافي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٤٩٣).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٤/ ٢٠٧)، أبيات (١٩٦٠-١٩٦٧).

العقل الجزئي (عقل المعاش) مستبد لا يرى إلا في حدود ذاته، ومن هنا كان مطرودًا من الله تعالى، ومأمورًا بأن يكون تابعًا للقلب، «لقد طرد الله الشياطين من مكمن أسراره، مثلما يطرد العقل الجزئي من استبداده، قائلًا له: كفاك رئاسة، فلست حاكمًا مطلق العنان، لكنك مجرد تلميذ للقلب ذا استعداد»[١].

إن صاحب العقل الجزئي (عقل المعاش) لا يرى إلا ما يستطيع هذا العقل أن يدركه، أما صاحب (عقل المعاد) فهو الذي يدرك إلى أبد الآبدين، فابحث إذن عن عين الغيب واستفد منها في التطلع إلى ساحات الآخرة، وإلى ذلك العالم الذي لا تدركه عينك الدنيوية، حينذاك يفتح عليك كما فتح على موسى عليه السلام.

«إن نبوءة هذا العقل تكون حتى القبر، لكن عقل صاحب القلب (يتنبأ) حتى نفخ الصور، وهذا العقل لا يتجاوز القبر والتراب، وهذه القدم لا تطأ ساحة العجائب، فامض عن هذا العقل وعن هذا القدم وضق بهما، وابحث عن عين الغيب، وكن ذا نصيب منها، فمتى يجد مثل موسى النور من الجيب، ذلك المسخر للأستاذ والتلميذ والكتاب؟ فمن هذا النظر ومن هذا العقل لا يتأتى سوى الدوار، دعك من النظر وتخير الأنظار»[٢].

إن هذا العقل الجزئي مؤقت ذكاؤه، ووميض فكره مؤقت تمامًا كوميض

(١) الرومي: المصدر السابق (٤/ ٣٢٦، ٣٢٧)، أبيات (٣٣٣٩، ٣٣٤٠).
(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٤/ ٣٢٤)، أبيات (٣٣١١-٣٣١٥).

البرق سريع الزوال، لا يمكن السفر فيه إلى بلد بعيد، إنه إيذان فحسب ببكاء السحاب، ومن ثَمَّ فكلما أجهد هذا العقل الجزئي نفسه أدرك أنه قاصر، لا يستطيع أن يقدم حلًّا لكل المشكلات، فيكون ذلك إيذانًا ببكاء الطبيعة حيث تنقشع غيوم العقل الجزئي وتطلع شمس عقل المعاد، وبنورها ينجو الإنسان من ظُلمات الغفلة والجهل، ويحس المرء بضعفه.

«إن العقل الجزئي مثل البرق ولمعانه، وكيف يمكن الذهاب على ضوء البرق إلى «وخش» [١]، وليس نور البرق من أجل هذا يطوي الطريق، بل هو أمر للسحب بمداومة البكاء، وهكذا برق عقولنا من أجل البكاء، وذلك من أجل أن يبكي العدم شوقًا إلى الوجود» [٢].

العقل الجزئي (العقل الدنيوي) قشر والقشر لائق بالحيوان، والإنسان أجدر باللب، والقشر باحث عن البرهان، واللب أو العقل باحث عن اليقين، والعقل الظاهر همه في تسويد الكتب والأبحاث والمقالات، والجدل، ولكن العقل العارف يمضي في نور مئات الأقمار والمواجيد الإلهية، وقيمة كل ما هو موجود في العالم المادي بقدر النور الذي يسطع عليه من عقل العقل، وكذلك أرواحنا الإنسانية في قيمتها بقدر تقبلها للنور.

«فالمشتغل بالفلسفة أسير للمعقولات، بينما امتطى الصفا عقل العقل، إن عقل العقل هو بالنسبة لك لب وعقلك قشر، ومعدة الحيوان غالبًا ما تطلب

---

(١) اسم بلدة بالقرب من بدخشان في ما وراء النهر.

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٤/ ٣٢٥)، أبيات (٣٣١٩-٣٣٢١).

القشر، وطالب اللب يمل القشور أشد الملل، لكن اللب صار حلالًا للأذكياء، وبينما يقدم قشر العقل مائة برهان، متى يخطو العقل الكلي خطوة واحدة دون يقين؟ إن العقل يسوِّد الدفاتر كلها لكن عقل العقل ذو آفاق مليئة بالأقمار، فهو فارغ من السواد (الحبر) ومن البياض (الورق) ونور قمره بازغ من القلب والروح»[(١)].

وها هو «قابيل» بعد أن رأى الغراب يدفن الغراب الآخر، يعيب على عقله الجزئي: يا ويلتا ... شاه هذا العقل!! أيكون غراب أكثر مني علمًا ... هذا هو العقل الجزئي، إياك أن تغتر به فقد يتفوق عليه فيه حيوان.

قال قابيل: (يا ويلتا) وأف لهذا العقل، لقد كان الغراب أكثر مني علمًا، لقد قال الله في شأن العقل الكلي: {ما زاغ البصر} لكن العقل الجزئي ينظر في كل اتجاه، إن العقل الذي نزلت فيه آية: {ما زاغ} هو نور الخاصة، أما عقل الزاغ (الغراب)[(٢)] فهو أستاذ لقبور الموتى، والروح التي تطير خلف الغربان، يحملها الغراب نحو القبور[(٣)].

هذه بعض الأمثلة التي ذكرها جلال الدين الرومي يذم فيها العقل

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٢٢٢، ٢٢٣)، أبيات (٣٥٢٩- ٣٥٣٤).

(٢) عقل الزاغ: (هو نوع من الغربان شديد السواد) يقصد به جلال الدين الرومي العقل الجزئي، وعقل ما زاغ: (إشارة إلى الآية الكريمة: {ما زاغ البصر وما طغى} [النجم: ١٧] وهو العقل الكلي، عقل المعاد، عقل الروح، الذي لا يعلم، بل يأتيه العلم اللدني الذي يقذف في القلب.

(٣) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٤/ ١٥١)، أبيات (١٣٠٧-١٣١٠).

الجزئي (عقل المعاش، العقل البشري) بإمكاناته القاصرة، يستمد مئونته من دوران الأفلاك محدودة المعرفة، لا قيمة له بجوار العقل الكلي.

قضية تفاوت العقول:

تناول جلال الدين الرومي قضية تفاوت العقول في موضعين من المثنوي؛ في الكتابين الثالث والخامس، وضَّح فيهما موقفه القائل بأن عقول الخلق متفاوتة في أصل الفطرة، مخالفًا لموقفي المعتزلة القائل بأن العقول متساوية، وتفاوت العقول من تحصيل العلم.

إنه غالبًا ما يناقش جلال الدين الرومي المعتزلة، وهو أقرب في فكرة الكلامي إلى الأشاعرة (مثل: سنائي الغزنوي، والعطار) وقد ناقش المعتزلة في تأويلهم لتسبيح الجماد، وناقشهم في مسألة رؤية الله تعالى بالإبصار، وهنا يناقض قول المعتزلة في تساوي العقول ثم تفاوتها بتأثير التعليم والإرشاد.

ويرى الرومي أن كل الفضائل تنبعث من تأثير الأنبياء والأولياء كتجل العناية الإلهية، ومن هنا يرى أن اختلاف العقول موجود في الأصل وفي الجبلة، فذكاء طفل المكتب أكثر ذكاء من كل أقرانه، ويكاد رأي الرومي يكون مشهودًا، فما من مدرسة أو فصل واحد إلا وفيه الجاهل والعالم والذكي والخامل.

ومن هنا يخلص أن الذكاء الفطري أكثر أهمية من الذكاء الحاصل عن التعليم، ويصف أهل المدرسة بأعرج يحاول أن يعدو.

فيقول الرومي تحت عنوان: «عقول الخلق متفاوتة في أصل الفطرة، وعند المعتزلة متساوية، وتفاوت العقول من تحصيل العلم»[١].

«إن اختلاف العقول موجود في الأصل، وينبغي أن تسمع ذلك وفقًا لأهل السُّنَّة، وهذا على خلاف قول أهل الاعتزال، وهو أن العقول متساوية في الأصل، والتجربة والعلم قلًّا أو كثرًا، يجعلان أحدهم أعلم من الآخر، وهذا باطل، وإلا فإن رأي الطفل الذي لا تجربة له في طريق ما قد انبثق فكرًا من ذلك الطفل الصغير، لم يدرك منه شيخ واسع التجربة النذر اليسير، إن الزيادة التي تكون من الفطرة أفضل من الزيادة التي تكون من الجهد والفكرة، وقل أنت: هل تكون عطية الله أفضل، أو أفضل منها أعرج يسير كما يسير العدَّاء؟»[٢].

وفي الكتاب الخامس من المثنوي يعود فيوضح موقفه ويؤكده.

فالعقل الواصل، والعقل الضال، كلاهما يطلق عليه العقل، ولكن فرق بين العقل والعقل، فإن العقل الذي وصل إلى التصديق بوجود الله غير العقل المنكر لوجود الله.

ويذكر في تلك القضية ما يذهب إليه المعتزلة من عدم الفرق بين العقول، ويشتمل كلامه على الردِّ الضمني على هذا المذهب، فيقول: عليك أن تعرف تفاوت العقول، فالفرق بين العقول كالفرق بين السماء والأرض.

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ١٤٥).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ١٤٥)، أبيات (١٥٤٠-١٥٤٦).

إن من العقل عقلًا يضيء الدنيا كالشمس، وعقلًا أقل من الشهاب، وعقلًا له نور مثل نور الكواكب، وعقلًا كأنه هو المسك والخلق عطره، العقل الكل والنفس الكل[1]، من رجال الله، ولا نحسب العرش والكرسي مفارقًا عن مثل هذا العقل.

إن العقل هذا مظهر إدارة الحق، اطلب الحق منه لا من غيره، العقل الجزئي أساء سمعة العقل؛ إذ العقل الأول وصل إلى المخدومية لخدمته، والعقل الثاني كان يطلب أن يكون مخدومًا فلم يصل إلى المطلوب، العقل الثاني (المعجب بنفسه) غرق في الماء كما غرق فرعون.

وهو بذلك يذهب إلى تفاوت العقل الذي سمَّاه «العقل الكل» والعقل الذي سمَّاه الجزئي.

وجاء قول الرومي في الكتاب الخامس تحت عنوان: « تفاوت العقول من أصل الفطرة خلافًا للمعتزلة الذين يقولون: إن العقول الجزئية في الأصل متساوية، وإن هذه الزيادة والتفاوت من التعلم والرياضة والتجربة»[2].

«اعلم جيدًا أن تفاوت العقول هذا «موجود» ومراتبه من الأرض حتى السماء، فهناك عقل مثل قرص الشمس، وهناك عقل أقل من الزهرة والشهاب، وهناك عقل كمصباح عند ثمل، وهناك عقل مثل نجم من النار، ذلك أن السحاب عندما ينقشع من أمام «المرء» فلينظر إلى نور الله يهب الناس

---

(١) يريد به العقل الكامل والنفس المطمئنة.

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٥/ ٨٦).

العقول، ولقد أساء العقل الجزئي إلى العقل الكلي، وشهوة الدنيا جعلت المرء محرومًا، فذاك العقل رأى من الصيد حسن الصياد، وهذا العقل لكونه صيادًا يحمل هذا الصيد، وذاك العقل من الخدمة، وجد الدلال من المخدوم، وهذا لكونه مخدومًا حاد عن طريق العز، وذاك العقل من فرعونيته صار أسير الماء، وهذا من معاناته الأسر، صار من الأسباط وسيد عليه»[(١)].

إن الصوفية مع تقديرهم للعقل وفضله على الإنسانية يختلفون مع الفلاسفة وغيرهم من أصحاب النظر العقلي في تقدير أهميته؛ ففي حين يحتل العقل عند الفلاسفة أرفع مكانة بين الملكات الإنسانية نجد أن الصوفية لا يشاركونهم هذا الرأي، ويرون أنه أداة استدلال محدودة المقدرة، وليس بحجة على ما لم يستطع إثباته بأدلته وأقيسته، وخاصة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة، ونحن نجد هذا الاتجاه لا عند الصوفية الذين يجعلون جُل اعتمادهم على الذوق فحسب، بل عند مفكرين بلغوا أسمى المراتب في النظر العقلي واستيعاب طرقه، ومناهجه كالغزالي والرومي.

فالغزالي يقول في كتابه «المنقذ من الضلال» عن الصوفية وطرقهم أنه «لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحُكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقها ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إلى ذلك سبيلًا»[(٢)].

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٥/ ٨٦)، أبيات (٤٥٩-٤٦٦).

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال (بهامش الإنسان الكامل)، القاهرة (١٣١٦هـ)، ص١٠١.

ويرى الرومي أن العقل للإنسان كالعصا للأعمى، وهبه الله إياه ليهتدي به، لا ليتهجم به عليه، أما القلب الإنساني ويقصد به الروح الإنساني، فهو موطن المعرفة الحقة[١].

ويرى الرومي كذلك أن للعقل عملًا في دائرة الطبيعيات والرياضيات، أما ما رواء الطبيعة فلا قدرة له عليه؛ لأن الدلائل العقلية كلها عرضة للنقض، ففي مقابل كل فرض يمكن وضع فرض آخر[٢].

ورأي الرومي هو رأي يوافقه عليه غيره من الصوفية:

خلاصته أن العقل ليس أداة المعرفة اليقينية، وقدرته على إدراك المعارف تقف عند حد واضح لا سبيل له إلى تخطيه، فكل ما يسلكه من سبل التفكير المنطقي والقياس لا يوصل إلى اليقين[٣].

فمثل من يعتمد على العقل مثل شخص ضلَّ الطريق في بيداء خالية من الآثار، والليل بلا نجوم حالك الظلام، فكيف يستطيع التعقل أو يستبين طريقه؟ لا بد أن يومض برق أو يسطع نجم في السماء، أو يبتسم الفجر الصادق حتى يظهر للطريق أثر، ويشعر الرومي أنه وجد نفسه في مثل هذه الحالة، فسطع شعاع على روحه، وومض برق في قلبه فبدد الظلمات المتراكمة، ورأت عيناه على جبل الطور بريقًا فسار على أثره.

(١) كفافي: اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية، بيروت (١٩٦٢م)، ص١٩، ٢٠.
(٢) على دشتي: سيري در ديوان شمس، جاب جهارم، طهران، ٢٥٣٥، شاهنشاهي.
(٣) كفافي: جلال الدين الرومي –حياته وشعره، ص١٣٢.

«بع العقل واشترِ الحيرة كلها، فسوف تغنم من هذا الشراء، أيها العقل، ليست تلك من الحالات التي يقدر عليها عقل الإنسان، فمثل هذا القفل لا ينفتح، ولو كانت جميع العقول له مفاتيح»(١).

ومن الواضح أن الرومي يشير هنا إلى المراحل العليا في التصوف؛ حيث يعجز العقل تمامًا عن الإدراك، ولهذا يرفض أن يكون للعقل الحكم والملك.

«لو صار العقل سلطان هذا الإقليم، لصُلب كاللص على مقصلتنا»(٢).

ولقد ضاق الرومي بالعقل ذرعًا، فتخلى عن الفكر تمامًا، وهو يقصد التفكير هنا فيما سوى المعشوق، فهو بمثابة تشتت يناقض الاستغراق التام في مناجاة الحق(٣).

«تعلقت بكأس الخمر وسفكت دم الفكر، وامتزجت بالحبيب لأني كنت في داخل حجاب، صلبت الفكر؛ لأن الفكر ينتج يقظة وانتباهًا، وأنا أنوح من التفكير لأني ذويت من الأفكار»(٤).

والرومي يدعو إلى التخلص من قيود العقل، فالعقل في نظر العاشق أبله لا يعرف شيئًا.

---

(١) الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ٤٠١)، غزلية ٩٩١.

(٢) الرومي: المصدر السابق (٢/ ١٧١)، غزلية ٤٢٩.

(٣) المقصود هنا مرحلة العشق حيث يترك العقل جانبًا.

(٤) الرومي: المصدر السابق (٢/ ٤) غزلية ٢.

«صر بلا قلب ولو كنت ذا قلب، وصر مجنونًا ولو كنت عاقلًا، فهذا العقل الجزئي يغدو في عين عشقك أبله»[(١)].

ويحذر الرمي مريده من مغبة تحكيم العقل في أمور العشق: «لا تكن عاقلًا؛ لأن العقل في مجلس العشق مفتضح وضيع»[(٢)].

والعشق بطبيعته الروحية أمر فوق إدراك العقل، وخارج نطاق الكتب والأوراق؛ لذا حرص الصوفية على إبعاد العقل من حضرة محبوبهم.

«ليس العشق في العلم والكتب والأوراق، فكل ما يقوله الخلق في هذا السبيل ليس هو طريق العشاق، لقد عزلنا العقل وعاقبنا الهوى، فإن هذه الحضرة لا يليق بها مثل هذا العقل ولا تلك الأخلاق»[(٣)].

«والعقل عند الصوفية ضيق جبان عاجز لا يجرؤ على الإقدام على الحقائق الخفية، ولا يستطيع إدراكها، فهو يتقلب في المحسوسات، ويتصرف في الجزيئات، وينكص أو يعجز عن الحقيقة الكبرى»[(٤)].

ولفريد العطار رأي في العقل يتفق إلى حدٍّ كبير مع رأي الرومي، فالعطار صوفي لا يثق بالعقل كثيرًا؛ لأن مقصد الصوفي وراء العقل. ومن كلام العطار في هذا:

(١) الرومي: المصدر السابق (٢/ ٣٨٢) غزلية ٩١٦.
(٢) الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ١٤٧)، غزلية ٣٦٦ .
(٣) الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ١٥٧)، غزلية ٣٩٥.
(٤) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد العطار، ص٧٠.

«ذهبنا وراء عالم العقل والفهم، فالعقل لا يجدي، وإنما يأتي إليك بما يأتي به غربال من بئر، فهذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية، فهو أجبن من أن يرفع الحجاب، ويسير قدمًا إلى الحبيب، والله لا يدرك بالقياس؛ لأنه ليس كمثله شيء، فلا يعلمه إلا نفسه وإن حاول العقل أن يتصوره فإنما تصور العقل نفسه»[1].

«ولكن العطار لا يلغي العقل جملة، ولا يجعله عاجزًا كل العجز بل يقرر عجزه في المعرفة الإلهية فحسب، على أنه مجد في المعرفة الإلهية أيضًا بهداية العشق، وينبغي أن نذكر أن العقل لا ينال ما ينال إلا في صحبة العشق وهدايته.

والخلاصة: إن العقل يقدر على العمل في دائرة العشق وهدى الدين، ولكنه مع هذا لا يستطيع النفوذ إلى الجوهر»[2].

وفي ضوء هذا النظرة إلى العقل يدعو الرومي العقل نورًا:

«إنه خارج النور والدخان، فهو الذي أشعل هذه النيران، تلك النيران التي نورها العقل ودخانها الهوى»[3].

ثم يتوجَّه بحديثه إلى القلب باعتباره الملكة المدركة لحقائق الأمور: «في أي وسواس أنت أيها القلب إذ لا تعرف النور من الدخان؟ احترق من عشق نوره

(١) عبد الوهاب عزام: المصدر السابق، ص٧١.

(٢) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص٧٢، ٧٣.

(٣) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٤٨١)، غزلية ١١٥٩.

كعود في النيران، لست من أولاد النمرود كي لا تكون أسير النار والدخان، فما دمت ابن الخليل لا تخشى دخان النمرود، كن في النار يا روحي، وامكث فترة كالحديد الأملس، فلو لم تكن في النار لما صقل وجهك كالمرآة»[(١)].

وهذا حوار هام بين العقل والعشق ينظمه الرومي في الأبيات التالية ليبرز بعض سمات كل منهما:

«يقول العقل: هناك ست جهات محددة ليس خارجها طريق، ويقول العشق: بل يوجد طريق وقد سلكته مِرارًا، إن العشاق المجهدين ينعمون بأذواق محتجبة في الباطن، أما العقلاء ذو القلوب المظلمة، فباطنهم يضمر الإنكار، العقل يقول: لا تخلط فليس في الفناء سوى الأشواك، والعشق يقول للعقل: بل أنت مستقر تلك الأشواك، فحذار، الزم الصمت، وانتزع من قدم القلب شوكة الوجود، حتى ترى في باطنك حدائق الورود»[(٢)].

وهكذا يرى العشق أن العقل بإصراره على التزام حدود الوجود الحسي الضيق يعرقل الروح في انطلاقها نحو آفاق المحبوب اللانهائية.

ثالثًا: القلب:

القلب: «هو لطيفة ربَّانية روحانية، لها بالقلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو

---

(١) الرومي: المصدر السابق، نفس الغزلية.

(٢) الرومي: ديوان شمس (١/ ٥٨، ٥٩) غزلية ١٣٤.

المخاطب والمعاقب، والمعاتب والمطالب، ولها علاقة مع القلب الجسماني، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته»[١].

هذا حديث كاتب صوفي يدرس المسائل الصوفية دراسة متأنية، ولكن الرومي الشاعر العاشق المتوهج المشاعر، كيف وصف القلب؟ لقد صوَّره في هذه الصورة الفنية الرائعة:

«من ندى العشق صار تراب آدم طينًا، فحدث في الدنيا مائة فتنة واضطراب، وضربوا عرق الروح بمائة من مشارط العشق وقطرت منه قطرة فصار اسمها القلب»[٢].

والعلم محله القلب، يقول الإمام الغزالي: «اعلم أن محل العلم هو القلب، أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة، بالإضافة إلى صور المتلونات، فكما أن للمكون صورة، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها، كذلك لكل معلوم حقيقة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها، فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة».

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٣٤٤).
(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٧٧) رباعية ١٤٩.

وكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصورة لخمسة أمور:

أحدها: نقصان صورتها كجوهر الحديد قبل أن يدور ويُشكَّل ويصقل.

والثاني: لخبثه وصدئه وكدورته، وإن كان تام الشكل.

والثالث: لكونه معدولًا به عن جهة الصورة إلى غيرها، كما إذا كانت الصورة وراء المرآة.

والرابع: لحجاب مرسل بين المرآة والصورة.

والخامس: للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة، حتى يتعذر بسببه أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها، فكذلك القلب مرآة مستعدة لأن تنجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلها، وإنما خلت القلوب عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة، والإقبال على طاعة الله والإعراض عن مقتضى الشهوات هو الذي يجلو القلب ويصفيه(١).

ولذلك قال الله تعالى: {والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا} [العنكبوت: ٦٩]، وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه، قد أفلح من زكاها، ومراد تزكيته، حصول أنوار الإيمان فيه؛ أعني إشراق نور المعرفة(٢).

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٣٦٠، ١٣٦١).

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٣٦٤).

ويقول الرومي مؤكدًا هذه الفكرة الصوفية، وهي أن تصفية مرآة القلب من صور الموجودات، هو السبيل إلى التقاط صور العلوم الإلهية:

«تحرر من التفكير في السوي وكن صافي القلب تمامًا كصفحة المرآة التي لا نقش فيها ولا صور، فهي حين صفت من الصور تجمعت فيها الصور، فتلك الصافية الوجه لا تخجل من وجه أحد»(١).

وهذا مبدأ هام عند الصوفية؛ وهو ضرورة تنقية القلب وتطهيره، حتى إذا صار صافيًا خاليًا من التفكير في الموجودات أصبح حينئذٍ مهيأ لأن تنعكس عليه صور الحقائق والمعارف.

يقول الإمام الغزالي:

«إن القلب مستعد لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها ببعض الأسباب، فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ، الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة»(٢).

ويقول ابن عطاء الله السكندري، موضحًا تلك الموانع التي تحول دون إشراق القلب:

«كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته؟ أم كيف يرحل إلى الله

---

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ١٨٢)، غزلية ٤٥٥.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٣٧٠).

وهو مكبل بشهواته؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جناية غفلاته؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته؟»[(١)].

ويقول ابن عطاء الله كذلك: «أفرغ قلبك من الأغيار تملأه المعرفة والأسرار»[(٢)].

إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم، وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع من وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهِمَّة مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لها بفتحة الله تعالى من الرحمة، فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال

---

(١) ابن عطاء الله السكندري: حكم ابن عطاء الله، تحقيق: الشيخ عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، مكتبة القاهرة (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م)، ص١٢، ١٣.

(٢) ابن عطاء الله السكندري: حكم ابن عطاء الله، ص١٠٣.

بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله، كان الله له[١].

وقد رجع هذا الطريق تطهير محض من جانبك وتصفيته وجلائه، ثم استعداد وانتظار فقط، وقال بعض الصوفية: لا بد أولًا من تحصيل ما حصَّله العلماء، وفهم ما قالوه، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة[٢].

وفي ضوء هذا المفهوم الصوفي للعلم يبدو أمرًا منطقيًّا أن يقال: إن العلم في أساسه خلق.

«فلو نظرنا إلى العلم نظرةً فاحصة لوجدنا أنه في أساسه خلق، فالعالم يكتسب معلوماته وفق آداب معينة، وهي ما يعرف بقواعد المنهج العلمي فالعلم ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات، وهو بهذا الاعتبار (قيمة) من القيم، فإذا آمن بها المجتمع كأسلوب في الحياة، فإن هذا المجتمع يحقق تقدمه الحضاري المنشود، وإذا لم يؤمن بها أصبح أفراده فريسة للأوهام والخُرافات، ولم يحققوا لمجتمعهم أي تقدم مادي أو روحي»[٣].

وللصوفية أقوال كثيرة تؤكد هذه النظرة إلى العلم؛ منها قول أبي إسحاق إبراهيم الخواص الذي تُوفي (٢٩١هـ): «ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٣٧١).

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٣٧٢، ١٣٧٣).

(٣) التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام، القاهرة (١٩٧٥م)، ص٢١.

من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم»[١].

وكذلك يقول شمس الدين تبريزي: «العلم ثلاثة أشياء: لسان ذاكر، وقلب شاكر، وجسد صابر»[٢].

وينظم الرومي هذه الفكرة شعرًا، فيرى أن العلم مصباح مختفٍ تحت وعاء الجهل داخل القلب، فإن ارتفع الوعاء سطعت شمس العلم من مشرق الروح.

«تخبرني حرارة طلعة الورود والشقائق، أن المصباح مختنق تحت هذا الإناء، فاجتهد حتى ترفع إناء الجهل من القلب، حينذاك يطلع الصبح مضيئًا من مشرق الروح»[٣].

والعلم الذي يعتد به الصوفية العلم الإلهامي ومنبعه القلب، يقول الرومي: «لكم وضعت أذن الروح على نافذة القلب، فسمعت كلامًا كثيرًا ولكني لم أرَ شفتين»[٤].

ولكن امتلاء القلب بالشهوات العديدة التي تلح على السالك يُحدث في القلب صخبًا وضجيجًا، ويَحُول دون سماع صوت الإلهام الربَّاني، فينبغي

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة (١٣٨٠هـ)، ص٦٨.

(٢) الأفلاكي: مناكب العارفين (٢/ ٦٥٤).

(٣) الرومي: ديوان شمس تبريزي (٢/ ٢٥٨)، غزلية ٦٢٥.

(٤) المصدر السابق (٢/ ١٢٨)، غزلية ٣٢١.

القضاء أولًا على كل الأهواء والشهوات.

«في داخلك مائة غراب وبومة وفاختة وكلها تصيح، فإن قضيت على هذا الضجيج صرت جديرًا بالسماع»[١].

وكما تتجلى العلوم الإلهية على صفحة القلب، كذلك يتجلى جمال الإله: «إن صورة القلب ليست هي صورة المخلوق، وإنما على وجه القلب تجلى جمال الإله»[٢].

والعلم الذي يريده الرومي هو العلم بالجوهر، يريد أن يسمو فوق أوعية المعاني، ليكون اهتمامه بلب المعنى دون الحروف.

«يا رب، طهر لوح صدري من التفكير في أحرف المعاني، فليس في مكتب فقرائك مثل هذه الحروف»[٣].

وهكذا العلم بجوهر الأمور وحقيقتها هو العلم اللدني الذي يغني الصوفي عن العلوم الظاهرية.

«صه، فمن هذا العشق ومن علمه اللدني تخلصنا من المدرسة الأوراق وتكرار»[٤].

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٣٨٢)، غزلية ٩١٦.

(٢) المصدر السابق (٢/ ٤٠٦)، غزلية ١٥٣٩.

(٣) المصدر السابق (٢/ ٥٥٤)، غزلية ١٢١٣.

(٤) المصدر السابق (٢/ ٤٥)، غزلية ١٠٩.

ويتحدث الإمام الغزالي عن الفرق بين العلم الإلهامي والعلم التعليمي فيقول: «الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء وبين علوم الحكماء والعلماء، هو أن علومهم تأتي من داخل القلب، من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، وعلم الحُكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك»(١).

ويرى الرومي أن القلب مثله مثل تُرجمان الأسرار، ولكنه ترجمان عظيم الشأن، لا يعرف قدره إلا أرباب القلوب.

«سافرت من عقلي صوب القلب، فلن أرَ مرضًا خاليًا منه، وهذا القلب يتجول بين العارف والمعروف، على نحو ما يفعله الترجمان، إن أرباب القلوب يعرفون جيدًا ماهية القلب، أما ما تجرد من الروح فكيف يعرف قدر القلب؟»(٢).

وكما أن الإقبال على الحق ومداومة الطاعة تجلو مرآة القلب، فعلى العكس من ذلك يكون الجحود، وكفران النعم سببًا في الوقوع في الجهل والحيرة؛ حيث توصد نافذة القلب.

«إن نافذة القلب مؤصدة من جرَّاء جحودنا، وحقًّا فإن الله تعالى قال: {إن الإنسان لربه لكنود}»(٣).

---

(١) الغزلي: إحياء علوم الدين (٨/ ١٣٧٦).

(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٥٦٣)، غزلية ١٣٥٧.

(٣) الرومي: ديوان شمس تبريز، (١/ ٣٦٨)، غزلية ٩١٨. والبيت يشير إلى قوله تعالى: {إن الإنسان لربه لكنود} [العاديات: ٦].

وليس الجحود فقط هو الذي يوقف تدفق فيض العلم اللدني على القلب الصوفي، فإن العُجْب كذلك حجاب كثيف يحجب الحقيقة عن بصيرة السالك، وهذا هو المقصود بتحذيرهم من رؤية العمل والإعجاب به.

يقول الرومي موضحًا أن رؤية العلم والعقل والزهو بهما بين يدي الحق حجاب على الحقيقة:

«أنت لا تعرف سر هذا؛ لأن علمك وعقلك حجاب، أنت خارج الغار وتشعر بالسرور؛ لأنك تتوهم أنك في قلب ذلك الغار»[(١)].

وكذلك يقول الرومي شاكيًا من رؤية العلم، لا من العلم ذاته: «صار علمي هذا حجابًا على علمك، فأصرخ أنا ذلك المسكين من العلم والمعرفة»[(٢)].

أي أن اعتقاد السالك أن له علمًا يحجب عنه الحقيقة أما إذا وقف بين يدي الحق متجردًا من كل عجب، وتبرأ من علمه ومعرفته وأقر إمام مولاه بالعجز التام، حينذاك يقبله الحق ويكشف له عن حقائق الأمور.

وفي الأبيات التالية حديث يوجهه الرومي إلى قلبه، ويعني به الروح، ونستطيع أن نقول: إن بهذه الأبيات يدعو السالك إلى أن يعكف على قلبه، ففيه يجد مقصوده؛ لأنه محل المعرفة الربَّانية، كما يحذر السالك من النفس التي لا ترى الحقيقة صافية.

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٤٨٧)، غزلية: ١١٧١، ويشير إلى الغار الذي احتمى به الرسول عليه السلام أثناء الهجرة، ويرمز إلى الحقيقة الإلهية.

(٢) الرومي: ديوان شمس تبريز (٢/ ٥١٦)، غزالية: ١٢٤٦.

«أيها القلب، اجلس بـأدب، وتخلـص مـن سـوء الطبـع؛ لأنـك بـالأدب ستظفر بما تريد، اجلس في عين النظر مثل إنسان العين، والتمس في ذاتـك أيهـا القلب ذلك الشيء الذي تبحث عنه، وفر من الجار ما دمت لا تريـد الـضلال، ولا تنظر إلى نفسك؛ لأن في عينك شعرة، ما دمت غريق البحر، فَلِمَ تعيش على هذه الأرض؟ وما دمت تقف على شاطئ البحر فكيف لا تغسل الوجه؟» (١).

والشاعر في هذا البيت الأخير كأنه يخاطب السالك قائلًا:

ما دمت غريق برح الروح فما شأنك بالثرى؛ أي ما شأنك بالأمور المادية، وما دمت قد أشرقت على بحر الحياة الروحية فيجب أن تتطهر من أدران المادة.

وجلال الدين الرومي شأنه شأن جميع الصوفية كثير الحديث عن القلـب؛ لأنه خير من يعرف له قدره، وهذه أبيات من ديوان شمس تبريز، يبـدو القلـب فيها مكرمًا أعظم تكريم، مبجلًا أبدع تبجيل، ومـا ذلـك بعجيـب، فهـو محـل الأسرار القدسية وموضع العشق والعِرْفان.

«طف حول كعبة القلب ما دام لديك قلـب، فالقلـب كعبـة المعـاني، أمـا الطين فلا قيمة له، طف على قدميك حول الكعبة ألف مـرة، فـالحق لا يقبلـك ولو أتيت ملبيًـا، إن القلـب العاشـق أعظـم مـن العـرش والكـرسي، واللـوح والقلم، فشأنه أعظم من أن يحصى، والقلب العاشق هو كنز الكنوز الإلهيـة ولا غرو ففي الخرابات تدفن كثير من الكنوز، ألا فلتصمت، فإن وصـف قلبـك لا

---

(١) الرومي: ديوان شمس تبريز (٢/ ٥١٩)، غزالية: ١٢٥٥.

يسعه بيان ولو أن لك في كلِّ شعرة مائتي لسان»[١].

(١) الرومي: ديوان شمس تبريز (٢/ ١٧١، ١٧٢) غزالية: ١٧٣٩.

الفَصْلُ السَّادِس

الحُرية الإنسانية
«الجبر والاختيار»
عند جلال الدين الرومي

يرى الرومي أن الإنسان مُخَيَّر في أفعاله وليس مُجْبَرًا؛ بل إن الاختيار هو خاصة أساسية من خصائص هذا الإنسان المسئول، فلا قيام للأخلاق ولا معنى للتشريع ما لم يكن لدى الإنسان إرادة حُرَّة، قادرة على الاختيار بين فعل الخير وفعل الشر، أو تنفيذ الأوامر الإلهية أو عصيانها، وهذه هي الأمانة التي حملها الإنسان وأبت حملها الأرض والسماء والجبال.

ولكن علينا بادئ ذي بدء أن نفهم معنى حرية الإرادة عند أهل السُّنَّة ومفهوم الاختيار وحدوده ومجال انتشاره بوصفه مجال المسئولية الإنسانية.

ولذا سنستعرض بإيجاز وجهتي النظر الأخريين واللتين على طرفي نقيض من وجهة نظر أهل السُّنَّة.

وجهة النظر الأولى: هي مذهب فرق الجبرية، وعامة أهل الجبر يرون أنه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك، وزالت الشمس»(١).

ففعل الإنسان في نظر هذه الفرقة مثل الفعل الطبيعي يسير وفق حتمية لا تختلف، فالإنسان في نظرهم غير مختار وليس له حرية إرادة، وليس قادرًا على فعله بأي وجه، بل هو مسير في أفعاله كلها ولا اختيار ولا قدرة له على الحقيقة.

---

(١) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية (١٩٦٩م)، ط٢، ص٢٣٨.

«فما يكون في العبد من كفر وإيمان ومعصية فالله فاعله، كما فعل لونه وسمعه وبصره وحياته، فلا فعل للعبد في شيء من ذلك ولا صنع والله تعالى صانعه»[(١)].

ويعدد «الفخر الرازي» فرق الجبرية ويجعل على رأسها أربعة فرق هي: النجارية والضراوية، والبكرية، وعلى رأسها الجهمية أصحاب جهم بن صفوان، وكان رجلًا من ترمذ، وكان من قوله: إن العبد ليس قادرًا ألبتة[(٢)].

ويقول الشهرستاني: إن الجبرية أصناف؛ فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلًا، ولا قدرة على الفعل أصلًا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا، ويعتبر جهم بن صفوان من الجبرية الخالصة، فيقول في القدرة الحادثة: «إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، ولا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر ... وكما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا جبر»[(٣)].

---

(١) الشريف المرتضى: رسالة في إنقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، ط١، (١٩٧١م)، (٢/ ٢٥٩).

(٢) الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: د/ علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، ط١، (١٩٣٨م)، ص ٦٨، ٦٩.

(٣) الشهرستاني: الملل والنِّحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، الحلبي (١٩٦٨م)، ط١، (١/ ٨٥، ٨٧).

وهذا «الاتجاه الجبري» مرفوض؛ لأن فيه إبطالًا للتكاليف الشرعية، فهو يدعو إلى التحلل من المسئولية، ويلقي بأخطاء الإنسان وتبعاته على «القدر»؛ ولأن فيه قضاء على اختيار الإنسان ونفاذ إرادته وتحقيق أفعاله في العالم الخارجي، كما أنه يتناقض مع شعور الإنسان بحرية إرادته وبقدرته على الفعل والترك، كما أن فيه اهدارًا لعدل الله تعالى؛ إذ كيف سيحاسب الإنسان فيثيبه أو يعاقبه على أفعال ليس بقدرته واختياره تأثير فيها. فيقول الغزالي:

«والجبرية اعتمدوا على القضاء، ورأوا الخير والشر من الله، ولم يروا من أنفسهم فعلًا؛ إذ نسبوا الظلم إليه تعالى في ضمن ذلك وأضلوا سفهاءهم، فكانوا يعصون الله وينسبون إلى الله ويبرئون أنفسهم من الذم واللوم كالشيطان حيث قال: {فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم} فالجبرية نفوا الاختيار بالكلية في أفعال العباد واعتمدوا على القضاء والقدر»[1].

ويوضح الغزالي باعثهم على هذا القول:

«يسقطون من أنفسهم التكاليف، وشبَّهوا أنفسهم بالصبيان والمجانين في عدم جريان الخطاب بهم، فقد كفروا؛ لأن مذهبهم يقضي على إبطال الكتب والرسل، وإن قالوا ذلك لتعظيم الله وتحقير أنفسهم وعجزهم عن دفع قضاء الله، فهم مبتدعون ولمخالفتهم الإجماع»[2].

(١) الغزالي: الأربعون في أصول الدين، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧٠م)، ط١، ص١٩، ٢٠.

(٢) الغزالي: الأربعون في أصول الدين، ص٢٢.

أما وجهة النظر التي هي على الطرف المقابل للمذهب الجبري فهي مذهب المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية حرية مطلقة.

وينبع هذا المذهب عندهم من أصل هام يقوم عليه الاعتزال عامة هو «العدل الإلهي»، والعدل هنا معناه أن الله لا يظلم أحدًا من عباده؛ ولذا فالإنسان حر مختار، مسئول عن أفعاله، وهو خالق في الحقيقة هذه الأفعال، ولذا فسوف يحاسبه الله على ما فعل، ويذهبون إلى أن الله لا يتدخل في أفعال العباد، لا لأنه لا يستطيع ذلك؛ بل لأن الله أقدر العباد على أفعال محددة وكلفهم أداءها، فالعدل الإلهي كصفة من صفات الكمال الخاص بالله يتقضي أن لا يتدخل الله في أفعال العباد ما دام سيحاسبهم عليها في النهاية.

والمعتزلة يميزون بين ميدان الفعل الإنساني وبين ميدان الفعل الإلهي، فهم يرون أنه لا يصح أن تضاف إلى الله أفعال العباد، ولا أن تضاف أفعال العباد إلى الله، ففعل العبد مقدور واحد، وهذا المقدور لا يصح أن يسند إلى قادرين، فلكل مقدور قادر واحد، وقدرة الإنسان التي تحققت هذا الفعل وتخرجه إلى حيز الوجود هي القدرة الفاعلة على الحقيقة.

ولذلك فالإنسان عند المعتزلة فاعل لأفعاله حقيقة، وهذا ما يؤكده «أبو الهذيل العلاف» الذي يرى أن أفعال القلوب لا تكون بدون القدرة، وهو يعني حرية الاختيار والإرادة.

ولكن معنى «القدرة» أوضح عند «بشر بن المعتمر» القائل بأن الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات، وقال: لا أقول إن

الإنسان يفعل بها في الحالة الأولى، ولا في الحالة الثانية، لكنـي أقـول: الإنـسان يفعل والفعل لا يكون إلا في الثانية[١].

فالاستطاعة تعني إذن الشروط التي يجب أن تتوفر في الجسم حتى ينفـذ مرادات الإرادة، وهذا ما يوضحه «الجبائي وابنه أبو هاشم» عندما يقولان:

«إن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائـدة عـلى سـلامة البنيـة وصـحة الجوارح»[٢].

ويقـول الأشـعري عـن الاسـتطاعة عنـد بعـض المعتزلـة: «يزعمـون أن الاستطاعة قبل الفعل وهـي الـصحة وبهـا يـستطيع المـستطيع، فكـل صـحيح مستطيع، ومن الروافض من يقول: الاستطاعة كـل مـا لا ينـال الفعـل إلا بـه، وذلك كله قبل الفعل، والقائل بهذا هشام بن جرول»[٣].

ويُفرِّق المعتزلة بين أفعال الجوارح والأفعال الإرادية:

فالأولى: لا تتطلب دائمًا وجود العلة الأولى لهـا، بـل إن جميـع المعلـولات تصدر حتمًا عن علة معينـة يجـوز أن تـزول دون أن تقـف معلولاتهـا، بـل كـل معلول يصبح علة لمعلول آخر حسب قوانين ثابت حتمية، بينما الفعل الإرادي يصدر مباشرة من الإرادة، ولكن كل ما يترتب عليه من نتائج ومعلولات فهـو خاضع لقـوانين الحركـة الطبيعيـة ويكـون متولـدًا عـن الفعـل الأول الـصادر

(١) الشهرستاني: الملل والنِّحل (١/ ٧٠).

(٢) الشهرستاني: الملل والنِّحل (١/ ٧٧).

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١١٦، ١١٧.

مباشرة عن الإرادة، ولعل هذا معنى قول الجبائي وابنه أبي هاشم، الذي يذكره «البغدادي» في شيء من الغموض إذ يزعم «أنهما قال: إن أفعال القلوب في هذا الباب كأفعال الجوارح في أنه يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها» [(١)].

والقدرة التي توجد مثل هذه الأفعال هي الإرادة، ولا يشترط أن تكون الإرادة حاضرة دائمًا في ظهور كل نتيجة من نتائج عزمها، بل يكفي للعزم أن يبدأ في التنفيذ حتى تظهر كل الأفعال المترتبة عليه[(٢)].

وعامة يفرق المعتزلة بين الفعل المتولد والفعل الإرادي:

فالأول: يحدث تبعًا للقوانين الطبيعية، وهو كما يعرفه الإسكافي: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له».

أما الثاني: فهو كل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حدِّ التولد داخل في حدِّ المباشرة[(٣)].

إذن الفعل الإرادي هو الفعل الوحيد الذي يصدر من الإنسان مباشرة؛ حيث إنه الفعل الوحيد الخاضع مباشرة لعقل وإرادة الإنسان، بينما الأفعال الأخرى المتولدة من هذا الفعل الأول تصدر حسب قوانين ثابتة؛ أي أنها تصدر بنوع من الآلية، فالمعتزلة تعتبر الفعل الإرادي هو الفعل الوحيد

---

(١) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص١١٠.

(٢) د/ ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، الأنجلو المصرية (١٩٥١م)، ط١، (٢/ ٦٠).

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٤٠٩.

للإنسان، أعني الفعل الوحيد الذي يكون الإنسان مسئولًا عنه، ولما كان هذا الفعل سببًا في أفعال أخرى تتولد عنه فمسئولية الإنسان تمتد أيضًا إلى هذه المتولدات[1].

وهكذا يرى المعتزلة أن الإنسان قد منح حرية على الاختيار وقدرة يستطيع بهما إنفاذ هذه الإرادة وتحقيقها في العالم الخارجي.

«وإذا أعطى الله -جل وعز- القدرة والاستطاعة فقد مكَّنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة، كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، فذلك قلنا: إنها مُقدَّمة على الفعل ليصح من القاعد أن يقدر على القيام، ومن القائم أن يقدر على القعود، ومن المكلف أن يقدر على الإيمان بدلًا من الكفر فيقع فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار»[2].

وهذا الاتجاه في تأييد الحرية الإنسانية، وتوسع مجال الاختيار إلى حد خلق العباد لأفعالهم خاصة أنه يرى أن الله عز وجل هو الفاعل على الحقيقة ولكن دون أن يلجأ الإنسان أو يضطره في أفعاله على جهة الجبر والإلزام.

أما وجهة نظر أهل السُّنَّة لتنزيه القدرة والإرادة الإلهية المطلقة فهي أنه: «لا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء وقدرته وبإرادته ومشيئته، ومنه الشر والخير، والنفع والضر، والإسلام

(١) د/ ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة (٢/ ٦١-٦٣).

(٢) القاضي عبد الجبار: رسالة المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال (١٩٧١م)، (٢/ ٢١٦).

والكفر، والعِرْفان والنكر، لا رادَّ لقضائه ولا معقب لحكمه»[١].

فإرادة الله ومشيئته نافذة في الكون كله من أعلاه إلى أدناه، يعلم الله ذلك من الأزل ولا يغيب عنه إلى الأبد، وليس هناك من خالق سوى الله، فهو الفاعل الوحيد في الكون على الحقيقة، وأيضًا قد دلت الدلالة على أن كل المحدثات مخلوقات لله تعالى، فإذا استحال أن يفعل الباري تعالى ما لا يريده استحال أن يقع من غيره ما لا يريده، إذ كان ذلك أجمع أفعالًا لله[٢].

إذن فكل أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة له، ولكن ليس معنى هذا أن ليس للإنسان قدرة واختيار بل للإنسان إرادة واختيار وقدرة.

«فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله، فحين ما يباشر العمل يخلق الله تعالى له اقتدارًا عند مباشرته فيسمى كسبًا، فمن نسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قدري، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سُنِّي صوفي رشيد»[٣].

فالعبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات القدرة للعبد أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحرِّكها قصدًا، ومعنى كونه مكتسبًا أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (١/ ١١١).

(٢) الأشعري: اللمع، تحقيق: د/ حمودة غرابة، القاهرة (١٩٥٥م)، ط١، ص٤٩.

(٣) الغزالي: روضة الطالبين، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧٢م)، ص١٢، مجموعة القصور العوالي ص٤.

المقدور وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادًا، وبين ما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد[١].

لذلك فالتأثير الحقيقي لا يكون إلا لإرادة الله تعالى، فعندما يريد العبد فعل شيء فإن الله تعالى يخلق فيه قدرة يفعل بها، ويقع الفعل بقدرة الإنسان وباستطاعته فينسب هذا الفعل لله تعالى خلقًا واختراعًا، وينسب للإنسان كسبًا، فهو فعل منسوب إلى قادرين ولكن من وجهين مختففين، وفي هذا حفاظ على القدرة الإلهية المطلقة من جهة، وحفاظ على قدرة الإنسان المحدودة، والتي بها يقع الفعل المسئول عنه الإنسان أخلاقيًّا من جهة أخرى.

فمعنى الاختيار هو ليس اختيارًا مطلقًا كما يدَّعي المعتزلة، فالحرية المطلقة وهم وسراب، كما أن الإرادة الإنسانية ليست مجبرة أو مسيرة كما يدَّعي الجبرية بل الإنسان بين إرادة مجبرة من وجهة، ومخيرة من وجهة، وهذا هو مذهب أهل السُّنَّة التوسط بين الجبر والاختيار.

وبذلك تكون الإرادة الإنسانية محدودة بإرادة الله المطلقة وغير المشروطة، ولا يكون الإنسان ذا حرية مطلقة؛ بل ذا حرية مسئولة مقيدة بقوانين ثابتة وفق سنن الله التي تسري في الكون.

وينطلق جلال الدين الرومي في تناوله لقضية الجبر والاختيار من أن الله سبحانه وتعالى عندما خلق الكائنات كلها منح الإنسان وحده من بينها منحة الحرية، فالحرية بالنسبة له عطية إلهية.

---

(١) الجويني: لمع الادلة، تحقيق: د/ فوقية حسين محمود، القاهرة (١٩٦٥م)، ط١، ص١٠٧.

ولم يكن الرومي أول من وضَّح هذه الفكرة، إذ وردت من قبل عند كل الصوفية، فالفكرة تكاد تكون موجودة بنصها عند «سنائي الغزنوي» الذي قال: «إن الإنسان مختار بين العقل والهوى، وهذا هو تفسير آية كرمنا، فلا تذل الإنسان ولا تشعره بالهوان، فهو في الغيب، صار جوهرًا من بين الناشئين في العيب، ومن بين العباد الذين وراء الحجاب، واختارك أنت الاختيار، إلا أنك عن طريق الغضب والاحتيال، تصبح وحشًا أو تصبح دابة»(١).

فكأن الصوفية كانوا يجمعون بين الاختيار والكرامة التي منحها الله للإنسان، وأن مما يترتب على هذا التكريم الإلهي ألا يتعرض الإنسان للمهانة والإذلال من إنسان، أو تسلب منه هذه الحرية التي منحها الله تعالى له.

لخص سنائي وجهة نظره في عِدَّة أبيات، ولكن الرومي كعادته في الاستفاضة وكشف نقاط جديدة في القضايا التي تناولتها الصوفية، ينطلق إلى آفاق أبعد وأوسع.

فالاختيار وهو ملح العبادة، فما فائدة عبادة يكون الإنسان مجبرًا عليها وتكون قدرًا عليه.

«والاختيار هو ملح العبادة، وإلا فالفلك وحدة يدور بالرغم منه فإن دورانه لا طمعًا في ثواب ولا خوفًا من عقاب، والاختيار فضل عند

---

(١) سنائي الغزنوي: حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، ترجمة: د/ إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة (١٩٩٥م)، (١/ ٢٠٩)، الأبيات (٥٤٦١-٥٤٦٤).

الحساب»[١].

بل بقدر جهد الإنسان تكون رحمة الله به: «إن هذا الجهد والدعاء بقدر الهمة، وليس للإنسان إلا ما سعى»[٢].

ويطيب للرومي أن يبين دائمًا أن أول من قال بالجبر هو إبليس اللعين، وأن أول من قال بالاختيار هو آدم عليه السلام.

«وتعلم من أبيك يا وضاء الجبين، إذا قال قبل الآن: {ربنا ظلمنا أنفسنا} [الأعراف: ٢٢]، فلا هو تعلل ولا هو احتال، كما أنه لم يرفع لواء المكر والحيلة، ثم إن إبليس هو الذي بدأ الجدل قائلًا: لقد كنت أحمر الوجه «عزة» وجعلتني أصفره «ذُلًّا»، فاللون منك وأنت الذي قمت بصباغتي، وأنت إذن أس جرمي وآفتي وجرحي، فانتبه واقرأ: {رب بما أغويتني} حتى لا تتحول إلى جبري وحتى تقلل من طوافك بالالتواء، فحتَّام تقفز على شجرة الجبر، وحتام تلقي باختيارك جانبًا، مثل إبليس وذرياته، فهو مع الله -جل وعلا- في حرب وجدال؟ وكيف يكون إكراه وجبر وأنت بسعادة بالغة، لا زلت تشمر رداءك في العصيان؟ فهل يمكن أن يمضي أحد سعيدًا هكذا فيما هو مجبر عليه؟ وهل يمكن أن ينغمس أحد راقصًا في الضلال؟ وكنت تقاتل بقوة عشرين رجل في ذلك الأمر، بينما كان الآخرون يقومون بنصحك، وكنت تجادل قائلًا: هذا هو الصواب، وهذا هو الطريق الحق فحسب، فمن الذي يعيب عليَّ، إلا

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٣/ ٢٨٣)، البيتان: (٣٢٨٩، ٣٢٩٠).

(٢) المصدر السابق (٤/ ٢٨٩)، البيت: ٢٩١٢.

ذلك الذي لا يساوي شيئًا، ومتى يقول الشخص الذي يكون مكرهًا مثل هذا؟ وكيف يقاتل هكذا الذي لا يملك طريقة؟ إن لك الاختيار في كل ما طلبته نفسك، وكل ما أراده عقلك فأنت مضطر فيه»[١].

ويرى الرومي أن الإنسان نفسه يحس في داخله بأنه مختار، والدليل على هذا تردده بين أمرين، وهذا الإحساس يسميه «الإدراك الوجداني».

«ويكون هناك إدراك وجداني بدلًا من الحس، وكلاهما يجريان في جدول واحد يا عماه، وبهذا يكلف الأمر والنهي والتكليف، وما يجري، وما يقال، وقول: ترى ماذا أفعل غدًا؟ أفعل هذا الأمر أو ذاك الأمر هو دليل على الاختيار أيها الوسيم الحسن، وذلك الندم الذي يعتريك أنك أكلت من ذلك «الطعام» السيئ، قد صرت مهتديًا إليه من جرَّاء اختيارك أيضًا، وكل القرآن أمر ونهي ووعيد، فمن ذا الذي رأى حجرًا من المرمر قد وجَّه إليه أمرًا؟ ولا يوجد عاقل أو عامل قطُّ يغضب على حجر أو مدر، أو يحقد عليه، قائلًا لهما: لقد قلت لكم: افعلوا هذا أو افعلوا ذلك، فكيف لم تقوموا بفعله أيها الأموات العجزة؟ ومتى يحكم العقل على الحجر أو على الخشب، ومتى ينشب الإنسان مخالبه في صورة مخلب؟! أو أن يقول: أيها الغلام، مقيد اليد والقدم، هيا خُذ الرمح وتعال صوب الوغى، والخالق الذي يخلق الكوكب والأفلاك، كيف يقوم بأمر أو نهي يدل على جهل؟! لقد محوت احتمال العجز عن الحقِّ، ثم اعتبرته -جلَّ وعلا- جاهلًا ذاهلًا سفيهًا!! والعجزُ لا يكون من القادر وإن

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ١٥٨، ١٥٩).

نسبته إليه، فإن الجهل يكون أقبح من العجز»[١].

أثمة عجز وجهل ثم أمر ونهي؟ كيف يمكن أن يكون ذلك متأتيًا مع العادلة الإلهية، وكيف تجيز على الخالق تعالى ما تستنكف نسبته إلى بشر ممن خلق؟!

«والعدل قسام وجدير بالقسمة وقابل لها، وهذا هو العجيب فلا جبر ولا ظلم، فإن كان ثم جبر، متى كنت نادمًا؟ وإن كان ظلم متى كان حافظًا؟»[٢].

ويعود الرومي إلى هذه النقطة كثيرًا يتناولها من جوانب متعددة، فقد كان يرى أن شعور الندم والحياء من الحق، والتضرع إليه والتوبة والإنابة هي الدليل الأكبر على أن الإنسان مختار في فعله، ويقدم تفصيلًا وافيًا لها في الأبيات التالية:

«وأعد من القرآن تفسير البيت، في قوله تعالى: {وما رميت إذ رميت} [الأنفال: ١٧]، فإن أطلقنا السهم فليس هذا منا، فنحن القوس والرامي هو الله، وهذا ليس جبرًا، لكنه معنى الجبارية، والجبارية تعن عن ذكر العجز والمسكنة، وصراخنا ونواحنا دليل على الاضطرار، وخجلنا صار دليلًا على الاختيار إذا لم يكن اختيارًا، فما هذا الخجل وما هذا الأسف وهذا الندم؟ ولماذا يعاقب الأساتذة تلاميذهم؟ ولماذا يكون تحويل الخواطر عن تدابيرها؟ وإذا قلت: إنه آنذاك يكون غافلًا عن جبرة، وأن قمر الحقيقة يكون مختفيًا خلف سحابة، فإن لي على هذا الاعتراض جوابًا حسنًا، إن استمعت إليه تترك

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٣١٩)، الأبيات: (٣٠٢٢-٣٠٣٣).

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ١٨٠)، البيتان: (١٦٤٣، ١٦٤٤).

الكفر وتدخل في الدين، فالحسرة والضراعة تكون عند المرض، وأوان المرض كله يقظة، وأنت عندما تسقط مريضًا، وتقوم بالاستغفار عن جرمك، ويبدو في داخلك قبح الذنب، وتنوي قائلًا: سوف أرجع إلى الطريق القويم، وتأخذ على نفسك العهود والمواثيق وتقول: لا يكون لي اختيار في الأمور من بعد إلا الطاعة، من ثم صار من المؤكد أن مرضك يهبك الوعي واليقظة، فاعلم هذا الأصل إذن يا باحثًا عن الأصول، أن كل من أحس بالألم ظفر برائحة تقوده إليه، وكل من هو أكثر يقظة، يكون أكثر ألمًا، وكل من هو أكثر وعيًا يكون أكثر شحوبًا، فإذا كنت منتهيًا إلى جبرة، فما ضراعتك؟ وأين رؤيتك لغل الجبارية الحديدي؟ ويكف يفرح المقيد بالغل الحديدي؟ وكيف يزاول نزيل السجن الحرية؟ وإن كنت ترى أن قدمك قد قيدت، وأن عسكر الملك قد وقفوا على رأسك، لا تزاول إذن مع العاجزين ما يفعله العسكر، فليس هذا من طبع العاجز أو من شيمه، فإذا كنت لا ترى جبرة ولا تتحدث عنه، وإن كنت تراه فأين دليل الرؤية؟ وفي كل أمر تكون ميَّالًا إليه، لا تفتأ ترى قدرتك عيانًا، وما لا ميل لك فيه أو رغبة، تجعل نفسك جبريًّا وتقول: إنه من الله، فالأنبياء جبريون في أمور الدنيا، والكُفَّار جبريون في أمور العقبى، وللأنبياء اختيار في أمور العقبى، وللجُهَّال اختيار في أمور الدنيا»(١).

وفي هذا المجال من الممكن أن تقسم كل مظاهر الخليقة إلى قسمين: ما هو قابل للتغيير، ما ليس قابلًا للتغير، والإنسان في تعامله مع ما ليس قابلًا للتغيير مجبور، لكنه مختار في الأمور التي تقبل التغيير، بل ومُطالب بتغييرها إلى

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٨٨، ٨٩)، الأبيات: (٦١٩-٦٤٢).

الأفضل.

وعندما يجري الرومي حوارًا بين الأنبياء الذين يقولون: إن الإنسان مختار والكفار الذين يقولون: إن كفرهم قدر مقدور، ويضربون الأمثال بأن الحجر يظل حجرًا والقديم يظل قديمًا على صفاته منذ الأزل، والطين أيضًا على صفاته، وكل شيء قد خلق هكذا كقدر مقدور لا يقبل التحول:

«قال الأنبياء: أجل، لقد خلق الله صفات لا يمكن تحويلها أو تبديلها كما خلق -جلَّ شأنه- صفات عارضة، بحيث يصير المبغوض محبوبًا، فإن قلت للحجر: كن ذهبًا فهذا عبث، أما أن تقول للنحاس: كن ذهبًا، فهناك سبيل؛ وإن قلت للرمل: كن زهرًا فهو عاجز، أما أن تقول للتراب: كن زهرًا فهذا جائز»[1].

فالأنبياء وإن اعترفوا بأن كل شيء ليس قابلًا للتغيير والتبديل إلا أنهم قالوا بأن الأمراض الموجودة في النفس البشرية قابلة للعلاج، والواقع أن الصوفية جميعًا كانوا من أنصار الاختيار؛ لأنه لو كان ثم جبر، لما كان هناك طريق أو سلوك أصلًا، ففي الطريق وأثناء السير والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى يظل السالك مشغولًا بالجبر أو الاختيار، لكنه عندما يصل إلى المعية والفناء، حيث تفنى تعيناته ويستهلك في المطلق، ولا يبقى له اختيار، بل يكون وجوده هو عين وجود الحق كقطرة لحقت ببحرها (جبر الخواص).

«وكل كمن كان حائرًا مستغرقًا في تردده، همس الحق في أذنه بلغز من

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٣/ ٢٥٢، ٢٥٣)، الأبيات: (٢٩١١-٢٩١٤).

الألغاز، وذلك حتى يجعله سجينًا بين ظنين، قائلًا: ترى أأفعل ما همس لي به أو أقوم بعكسه؟ ومن الحق أيضًا يرجح أحد الظنين، ومن كنف لطفه يختار واحدًا من الاثنين، وإذا لم تكن تريد أن يظل لب الروح في هذا التردد، فقلل من ضغطك على هذه القطنة في أذن الروح، حتى تفهم كل ألغازه، وحتى تدرك المعميات والواضحات، فتصبح الأذن موضعًا لوحي الحق، وما هو الوحي؟

إنه الجدير بالقول عن طريق الحس الخفي، فعين الروح وأذنها غير هذه الحواس الظاهرة، وعين العقل وأذن الظن يفتقران إليه، ولفظ الجبر جعل العشق مني نافد الصبر، ومن ليس بعاشق سجين في نطاق الجبر، إنها معية مع الحق وليست جبرًا، إنها تجل القمر وليست سحابًا، وإن كان هذا جبر فليس جبر العامة، وليس جبر تلك الأمارة تابعة هواها، وهم يعرفون حقيقة الجبر يا بني، فقد فتح الله أبصار قلوبهم، ولقد صار الغيب والآتي ظاهرين لهم، وصار ذكر الماضي هباء عندهم، واختيارهم وجبرهم من نوع آخر، فالقطرات في الأصداف تتحول إلى درر، وهي خارج الصدف مجرد قطرات صغيرة أو كبيرة، لكنها في الصدف درر صغيرة وكبيرة، وهؤلاء القوم يتصفون بطبع نافجة الغزال، ظاهرهم دم، والمسك في بواطنهم، ولا تتساءل: أنه من الواضح أن هذه المادة دم، فكيف تصبح مسكًا عندما تصل إلى النافجة؟ ولا تقل: لقد كنت نحَّاسًا، وإن اختفى ظاهرة، وإلا فكيف يتحول في قلب الإكسير إلى جوهر؟ فالاختيار والجبر كانا فيك مجرد خيال، وعندما انتقلا إليهم تحولا إلى نور لذي الجلال»[١].

(١)الرومي: مثنوي الرومي (١/ ١٥٥، ١٥٩)، الأبيات: (١٤٦٦-١٤٨٤).

والإنسان الذي لا يدرك الاختيار يكون في عدم إدراكه لهذا الاختيار أقل من حيوان.

«ولو أن جمَّالًا قام بضرب جمل، فإن ذلك الجمل يهاجم الجمال الضارب، ولا ينصب غضب الجمل على العصا التي ضربته، إذن فقد فهم البعير شيئًا عن الاختيار، وهذا الكلب إن رميته بحجر، فإنه ينثني عليك أنت بالهجوم، وإن أبدى بعض الغضب على الحجر؛ فلأنك بعيد، ولا تنالك يداه، وإذا كان عقل الحيوان قد فهم الاختيار، فلا تقل هذا القول يا عقل الإنسان واخجل، إن هذا شديد الوضوح، لكن طمعًا في السحور، يغمض ذلك الآكل عينيه عن النور، ولما كان كل ميله منصبًا على تناول الطعام، فإنه يتجه إلى الظلام قائلًا لم يطلع النهار، وإذا كان الحرص يخفي الشمس، فأي عجب أن يعطي ظهره للبرهان»[١].

الشريعة والاختيار:

ويجد الجبر مصداقيته ما دام متوافقًا مع القوانين الإلهية، وهناك اختيار فردي، وليس الأمر قدرًا مقدورًا، وصورة الشريعة -أي كلياتها- لا تتغير لكن محتواها حر وقابل للتغيير، وهذه هي المصالحة بين الشريعة والاختيار.

فالدين وهو الجوهر الأصلي لتصور الشرع أبدي ولا يتغير وطبيعته دائمًا ما هي على نسق واحد، ومن هنا فهي بلغة العِرفان خارجة عن حدود الزمان والمكان، وبلغة علم الأديان «مقدرة وجبرية».

(١) المصدر السابق (٥/ ٣٢١)، الأبيات (٣٠٥٠-٣٠٥٧).

لقد كتب قلم التقدير مرة واحدة وإلى الأبد أن لكل عمل جزاء خاصًّا به، فإن اخترت طريقًا معوجًا، فإن القانون الأزلي الذي لا يرحم للقضاء سوف يأخذك إلى طريق الخطأ، والحق والباطل كلاهما مطيع لهذا القانون، فإن قلم التقدير لا تحركه إرادة مستبدة، فمن المقدر أن يكون للخير والشر نتائجها التي لا بد منها، الميزان الإلهي يزن الذرة، والكتاب لايغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها.

ويتجلى هذا المعنى في تفسير الرومي للحديث النبوي: «**جف القلم بما هو كائن يوم القيامة، رفعت الأقلام وطويت الصحف**»[(١)].

وهو حديث يحتج به الجبريون بأن كل ما جرى على البشر قدر منذ الأزل، وبالتالي فلا فائدة من العبادة أو الدعاء؛ لأن الله سبحانه وتعالى لن يُغيِّر شيئًا ما دامت الأقلام قد جفت والصحف قد طويت.

ويفسر الرومي حديث «جف القلم» أنه تحريض على العمل لا على الكسل؛ لأن القلم جف وفرغ من أمر جعل الجزاء من جنس العمل، ولا تبديل لسُنَّة الله ولا تغيير لها، إنك مرتبط بأفعالك {فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره} [الزلزلة: ٧، ٨].

إذا ظلمت فأنت مدبر، وإن رحمت ترحم، وإن سرقت تقطع، وإن سكرت تثمل، بهذا جف القلم.

---

(١) الإمام أحمد: مسند أحمد (١/ ٣٠٧)، حديث رقم (٢٨٠٤)، ومسند عبيد بن حميد، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، طبعة مكتبة السُّنَّة، ط١، (١٤٠٨هـ)، (١/ ٢١٤).

ويضيف الرومي: جف القلم ألا تستوي الطاعة والمعصية، ولا تستوي الأمانة والسرقة، جف القلم ألا يستوي الشكر والكفران، جف القلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين.

«وهكذا أيضًا تأويل قد جف القلم، أنها من أجل التحريض على الشغل الأهم، إذن فقد كتب القلم أن لكل فعل ما يليق به من تأثير وجزاء، تسير معوجًّا يأتيك الاعوجاج، جف بهذا القلم، وإن أتيت بالصدق والاستقامة تتولد لك السعادة، وإن ارتكبت الظلم فأنت مدبر سيئ الحظ، جف القلم بهذا، وإن عدلت فأنت ذو نصيب من هذا العدل، جف القلم، وعندما يسرق أحد فقد ضاعت يده، جف القلم، ومن يشرب الخمر فقد ثمل، جف القلم»[1].

ويعود إلى الفكرة في موضع آخر:

«إن هذه الأحزان هي فعلك لحظة بلحظة، هذا هو معنى جف القلم، فلن تجد لسنتنا تبديلًا من الرشد، فالخير يجازى بالخير، والشر بالشر، بل الشر للشر، جف القلم، والوفاء للوفاء، جف القلم»[2] الحق والباطل إذن كلاهما مطيع لقانون، والاختيار موجود وكامن وفي حاجة إلى من يحركه داعي الخير وداعي الشر، ورؤية يوسف محرك، وجرح اليد وتقطيعها نتيجة للمحرك كانت موجودة في نفوس النسوة في المدينة، كن مستعدات للغواية، فما أن رأين يوسف

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٣٢٨)، الأبيات: (٣١٣٢-٣١٣٦).
(٢) المصدر السابق (٥/ ٣٣٣)، البيتان: (٣١٨٣، ٣١٨٤).

حتى قطَّعن أيديهن، ويظل كلب النفس قائمًا في داخلك حتى تحركه شهوة من الشهوات فيستيقظ ويبصبص بذيله وهكذا حتى في الحيوان، وتتحرك الشهوة عندما يوجد محرك لها، وهكذا يتمطى الاختيار النائم فيف والكامن في وجودك عندما يعرض الشيء المشتهي.

وليس الأمر خاصًّا بداوعي الشر فحسب، بل تتدخل فيه أيضًا دواعي الخير، تعرض عليك الملائكة، ملائكة الخير ما لديها رغم أنق الشيطان، إلهام الخير مقابل وسوسة الشيطان بالشر وأنت وما تختار، لديك الميزان في داخلك، وما يستوجب العقاب، ومن ثَمَّ فأنت المسئول، وأنت الذي تنطلق بكل قواك ملبيًا داعي الخير وداعي الشر[١].

قال صلى الله عليه وسلم: «**إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاز بالشر وتكذيب بالخير، وأما لمة الملك فإيعاز بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان**»[٢].

«وهناك اختيار كامن في باطنك، ما لم يرَ مثيلًا ليوسف، لا يقوم يجرح اليد، كان الاختيار وكان الداعي موجودًا في النفس، ورأى وجهه ففتح الجناح

---

(١) د/ إبراهيم الدسوقي شتا: مثنوي الرومي (٥/ ٥٦٩).

(٢) الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق: محمد شاكر، طبعة دار إحياء التراث العربي (٥/ ٢١٩) رقم (٢٩٨٨)، وأبي عيسى محمد بن عيسى من سورة: الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٠٨هـ-١٩٨٧م)، (٥/ ٢٠٤).

والقوادم والكلب قد نام وضاع منه اختياره، وعندما رأى السقط بصبص بذنبه، والحصان يصهل عندما يرى الشعير، والقطة تموء عندما يتحرك اللحم، فإن الرؤية تحريك لهذا الاختيار كالنفخ يثير من النار الشرار، ومن هنا فقد تحرك اختيارك، عندما صار إبليس رسول غرام، وأتاك برسالة محبوبك، وعندما يعرض الشيء المشتهي على امرئ ما، فإن الاختيار النائم يتمطى وتتفتح أعطافه، ثم إن ملائكة الخير برغم أنف الشيطان تعرض هي الأخرى ما لديها، وتقيم ضحية في القلب، حتى يتحرك اختيار الحق لديك، فقبل العرض تكون هاتان الخصلتان نائمتين داخلك، إذن فالملك والشيطان كلاهما عارض عليك، وذلك من أجل أن تتحرك عروق الاختيار فيك»[(١)].

والإنسان إذن ليس مترددًا بين مستحليين، بل إن كل واحد منهما ممكن ومعروض، بل ومعروف العاقبة، تأمل الإنسان بينهما تلك اللحظة الفاصلة قبل الاختيار، قدرته على شيء، وعدم قدرته على شيء، وهو في هذه الفجوة.

هذا خير دليل على الاختبار، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر، وإن قلت: إن اختيارك للشر قضاء، فإن هذا لن يعفيك من المسئولية والعقاب، فالله تعالى أمر بأن يعاقب الشرير، «قال لص للشرطي: أيها العظيم، إن ما ارتكبته كان من حكم الإله، قال الشرطي: وما أفعله أنا من عقاب الله، هو حكم الله أيضًا يا نور عيني»[(٢)].

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٣١٤، ٣١٥)، الأبيات: (٢٩٧٦-٢٩٨٥).

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٣٢٢)، البيتان (٣٠٥٩، ٣٠٦٠).

وهكذا فإن أكل أحدهم ثمرة على أساس أن «عبد الله يأكل من حديقة الله» فإن حبل الله أيضًا موجود ليوثق به وعصا الله موجودة ليضرب بها، جبرك في الشر من الممكن أن يقابل بجبر في العقاب هذا هو منطق العدالة الإلهية.

«أخذ أحدهم يتسلق شجرة، وأخذ خلسة يلقي بثمارها بشدة، فجاء صاحب الحديقة وقال: أيها الدنيء أين حياؤك من الله؟ ماذا تفعل؟ قال: إذا أكل عبد الله الثمر من حديقة الله فإن هذا هو عطاء الحق، قد أعطاه إياه، فكيف تقوم بلومي هكذا بشكل عامي؟ أثم بخل على مائدة الله الغني؟ فنادى: يا أيبك، هات الحبل حتى أجيب على حاوي المحاسن هذا، فأحكم شد وثاقه إلى الشجرة وأخذ يضربه بالعصا على ساقه وظهره، فقال له آخر: استحي من الله سبحانه وتعالى إنك تقتل هذا البريء، صبرًا، فقال: إن عبد الله يضرب عبده الآخر بعصا الله يضربه على ظهره سعيدًا، إنها عصا الحق كما أن الظهر له والجنب له وأنا مجرد غلام له وأداة لتنفيذ أمره، قال: لقد تبت عن الجبر أيها الماكر، هناك اختيار هناك اختيار»[1].

فعذر الجبري ليس مقبولًا في أية ملة وأي دين، وليس موجبًا للخلاص مما تم اقترافه من ذنوب مثلنا لم ينج إبليس الجبري بقوله: {رب بما أغويتني}.

لكن هل يعني الاختيار هنا أنه اختيار على إرادة الله؟

وهذا يعني أن الله يريد وأن الإنسان يريد وما دام الإنسان مختارًا فإن له بالفعل إرادة مستقلة.

(١) المصدر السابق (٥/ ٣٢٣، ٣٢٤) الأبيات: (٣٠٧٨-٣٠٨٧).

وخروجًا من هذا التناقض يجيب الرومي: بأن اختيار البشر جزء من اختيار الخالق، وهو اختيار أصغر أمام الاختيار الأكبر.

ويفسر هذا قائلًا:

«إن اختياره هو الذي اختار كل أنواع الاختيار، واختياره كالفارس مخفى في الغبار، وإن اختياره هو الذي يقوم باختيارنا، ومن ثَمَّ صار الأمر مستندًا على الاختيار، والتسلط على صورة بلا اختيار موجود عند كل مخلوق عند قدرته عليها، حتى ليجر الصيد دون اختيار من هذا الصيد، وحتى يسحب أحدهم زبدًا جارًّا إياه من أذنبه، لكن صنع الصمد يستطيع بدون آلة قطُّ أن يجعل اختياره وهقاله، فإن اختياره يقيد زبدًا ويصيده الحق دون كلب أو فخ والنجار يكون مسلطًا على الخشب، وذلك المصور يكون حاكمًا على الجمال الذي يصوره، كما أن الحداد قيم على الحديد والبناء مسيطر على آلة عمله، والعجيب أن كل هذه الاختيارات تسجد أمام اختياره هو كالعبيد، وقدرتك على الجمادات في صراعك مع الحياة متى نفت الجمادية عن أي منها، ومن ثَمَّ فقدرته على المخلوقات المميزة لا تقوم بنفي الاختيار عنها، فداوم على القول بأنها مشيئة الله على وجه الكمال فليس فيها نسبة الجبر والضلال»(١).

فكان دافعه إلى ذلك خشيته من أن يفهم القارئ أن الاختيار للعبد مطلق، وأنه من الممكن أن يختار على اختيار الله سبحانه وتعالى أو يفهم آخر أنه ينفي الاختيار عن الله سبحانه وتعالى كلية، فاختيار العبد كالغبار واختيار الرب فوقه

(١)الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٣٢٤، ٣٢٥)، الأبيات: (٣٠٨٨-٣٠٩٩).

كالفارس الذي يثير هذا الغبار دون أن يكون ظاهرًا، فإننا نختار ما اختاره الله لنا، فاختيار الله هو الاختيار الكلي واختيارنا هو الاختيار الجزئي.

وهذا ما قال به أهل السُّنَّة والإمام الغزالي، وتم توضيحه في بداية الفصل.

لكن إياك -استنادًا على هذا القول- أن تقول: إن كفري مشيئته، إنه من مشيئته وهو أيضًا من مشيئتك فلا كفر بلا مشيئة.

«وما دمت قد قلت: إن كفري مشيئته اعلم أن مشيئتك أيضًا موجودة، ذلك أن كفرك لا يكون دون مشيئة منك، إن الكفر بلا مشيئة منك قول متناقض، فالأمر للعاجز قبيح وذميم، والغضب عليه أقبح وبخاصة عندما يكون من الرب الرحيم، إن الثور الذي لا يقبل النير يتعرض للضرب، لكن ثورًا قط لم يحقر لأنه لم يطر، وإن لم يكن الثور معذورًا في فضول الفعل والقول فمن أي شيء يكون صاحب الثور الوقح معذورًا» (١).

نعم، قد يتدخل اختيار الله سبحانه وتعالى فينقض ما اختاره العبد وهو المعروف «بفسخ العزائم» ونقضها من أجل إعلام الإنسان أنه هو الملك والقاهر، فيقول الرومي:

«إن العزائم والمقاصد في الحوادث تصح لك بين الحين والآخر، حتى يلوي قلبك طمعًا، ثم يحطم قلبك مرة أخرى ، ذلك أنه إذا جعلك بلا مراد

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٣٢٥)، الأبيات: (٣١٠٠-٣١٠٤)، مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، دار الغد العربي، ط١، (١٩٩٠م -١٤١٠هـ)، (٨/ ٢٢٥).

كلية، لصرت قانط القلب، فمتى غرست غرس الأمل؟ فهو وإن كان ينتفي الأمل في قلب كل إنسان، فمتى كان قهره يبدو عليه من انتفاء هذا الأمل؟ لقد صار العشاق من صدهم عن مرادهم عارفين بمولاهم، وصارت الخيبة دليلًا إلى الجنة، فاستمع إلى «حفَّت الجنة»[١] يا حسن الجبلة، وكل مرادتك كسيرة القدم، ومن ثَمَّ يلزمك شخص موفق الخُطا، ومن ثم صار هؤلاء الصادقون كسيرين، لكن أين هو انكسار العاشقين[٢] وإن العقلاء كسيرون له اضطرارًا، لكن العُشَّاق كسيرون له بمائة اختيار»[٣].

ويقدم أمثلة على فسخ الله للعزائم:

فالجندي يذهب ليظفر ويغنم فإذا به ينقلب قتيلًا، والتاجر الذي يمضي نحو الكسب فيخسر، وأبرهة ملك الحبشة يأتي ليحطم الكعبة ويذهب عزها، يتحطم أبرهة وتزداد الكعبة عِزًّا.

«وكثيرًا ما يمضي الجندي على المعمعة، ثم يصير زاده فيئًا وينقلب على رأسه، يمضي التاجر طويلًا على رائحة الكسب ويظن الوقت عيدًا فيحترق كالعود، وأبرهة جاء مع فيلة من أجل ذل البيت وحتى يجندل الأحياء ويجعلهم أمواتًا، وحتى يخرب حرم الكعبة ويجعل الناس جميعًا منفضين عنها، ونفس

(١) يشير إلى الحديث النبوي: «حُفَّت الجنة بالمكاره، وحُفَّت النار بالشهوات».

(٢) هناك صنفان من الناس في التسليم لقدرة الله تعالى: (العاشقون والصادقون أو العاقلون)، والعشاق يعرفون مولاهم بصدهم عن الوصول لآمالهم، وإن انكسار الصادقين العاملين لا يشبه انكسار العاشقين، فأولئك منكسرون جبرًا، أما العاشقون فمنكسرون اختيارًا.

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (٣/ ٣٨١، ٣٨٢)، الأبيات: (٤٤٦٥-٤٤٧٥).

سعيه لها صار عزًّا للكعبة وصار سببًا في إعزاز ذلك البيت»[١].

وهكذا عندما يصل الرومي إلى نقطة الصعوبة في القضية، يقوم حله المعهود: العشق، عندما تكون عاشقًا، لن تقول إرادتي وإرادته، بل سوف تذوب الإرادات كلها، إن صار ثمَّ اقتران بالنور الإلهي، فلا جبر ولا اختيار، بل ذوبان تام في كل ما اختاره الله.

«وجاهد حتى تجد جريمة من كأس الحق، فتكون آنذاك متجردًا عن ذاتك بلا اختيار، وعندما تصبح تلك الخمر هي اختيارك الكلي، تكون معذورًا على الإطلاق كالثمل، وكل ما تدقه يكون مدقوقًا بتلك الخمر، وكل ما تكنسه يكون مكنوسًا لها، ومتى يفعل ذلك الثمل إلا العدل والصواب، لقد شرب من كأس الحق الشراب»[٢].

اختيار البشر في هذه الحالة موجود، لكن كظل لما اختاره الله، وهذا يتفق مع نظرية الرومي الشاملة التي تعتبر كل الموجودات ظلًّا لشمس الحقيقة الكبرى، والمقصود بالطبع أن الإرادة الإلهية عندما تغلب لا يكون هناك اختيار لمخلوق، ومن ثم تتكرر عند الرومي عبارة: (إن جاء القضا ضاق الفضا).

«وعندما يجم القضاء، تضيق هذه الدنيا، ومن القضاء تصير الحلوى ألمًا للفم، لقد قيل: إذا جاء القضاء ضاق الفضاء تحجب الأبصار إذ يأتي القضاء،

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٦/ ٣٦٨، ٣٦٩)، الأبيات: (٤٣٨٥-٤٣٩٩).
(٢) المصدر السابق (٥/ ٣٢٦)، الأبيات: (٣١٠٦-٣١٠٩).

وعندما يحم القضاء تعمى الأبصار، بحيث لا ترى العين كحل العين»[١]، إن مكر ذلك الفارس [٢] أنه آثار الغبار، وذلك الغبار هو الذي أبعدك عن الاستغاثة، فامض نحو الفارس، ولا تمض نحو الغبار، وإلا أطبق عليك مكر هذا الفارس[٣].

فالقضاء الإلهي يمحو كل قدرة أخرى نراه في الوجود، فحذار أن تتبجح وتترك الضراعة، وأن تظن أنك مُسلط على مصيرك، وأن يرديك هذا الظن فتنصرف عن العبودية والتضرع والعبادة.

«وأمام النور المستقر، ماذا يكون في حد ذاته، كر اختيار أبي البشر وفره، وموضع السمع فيه قطعتان من العظام، وموضع إدراكه قطرتان من الدم؛ أي القلب، وقطعة من اللحم أداة للحديث عنده، وقطعة من الشحم هي موضع بصره، إنه مجرد دودة صغيرة مليئة بالأقذار لكنه ملأ الدنيا بالضجيج والصخب»[٤].

والمقصود هنا أن تكريم الإنسان بالاختيار، لا ينبغي أن يكون سببًا في تجبره وادعائه.

إن هذه الأنوار الإلهية الأزلية لا تزيدها تقوى تقي ولا تنقص منها

(١) كحل العين: هو قدرة الله القريبة من الأبصار قرب الكحل من العين.

(٢) الفارس: هو القضاء الإلهي والقدرة الإلهية، ونحن أسارى لمظاهرها وآثارها لا ترى من الفارس إلا الغبار.

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (٣/ ٥٦)، الأبيات: (٣٨٠-٣٨٥).

(٤) الرومي: مثنوي الرمي (٥/ ٢١١)، الأبيات: (١٨٥٣-١٨٥٦).

معصية شقي، وماذا يكون الإنسان حتى يعامله الله بعمله؟ إنه مجرد دودة بالنسبة للقدرة الإلهية.

هذا الاختيار اختيار غير كامل، يعبر عنه الرومي بأنه اختيار ذو شقين؛ أي بين طريقين من الشك والخوف والهول والتردد الذي يعذب البشر في أعمالهم وأفعالهم، ومن ثَمَّ يجد المرء نفسه -بالرغم من الكرامة التي أعطيت له- متضرعًا إلى الخالق أن ينجيه من شر هذا الاختيار، هي مسئولية الحرية التي لا تزال تعذب الحر (فتنة الاختيار) أو (فتنة المسئولية).

لكن المناجي هنا يطلب من الله سبحانه وتعالى أن يصطفي روحه ويجعلها له، ويسقيها من دن الغيب شرابًا ينقلها إلى قدرية الجنون والسكر الإلهي.

«ومن أكون أنا؟ إن هذا الفلك ذا المئات من أنواح الحشمة والجلال فتصرخ أكثر من هذا الحقير من جرَّاء الاختيار، قائلًا: أيها الإله الكريم الحليم، ارحمني من هذا الاختيار ذي الشقين، إن الجذب إلى طريق واحد هو الطريق المستقيم، أفضل من طريقي التردد أيها الكريم، ومهما كنت أنت المقصود من هذين الطريقين، لكن انتزاع الروح جاء من الاثنينية، وليكن لي أي هذين الطريقين بعزمك أنت، لكن القتال فيك لم يكن قطُّ كاللهو، واستمع إلى بيانها من القرآن الكريم في الآية الكريمة: {أشفقن منها}، وهذا التردد في القلب كأنه جمر الوغى، أي الأمرين بالنسبة لي أفضل يا تُرى؟»[1].

إن منتهى الاختيار أن يمحى هذا الاختيار الجزئي الإنساني في الاختيار

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٦/ ٤٦)، الأبيات: (٢٠٤-٢١٠).

الكلي الإلهي.

«قال داود عليه السلام: لقد كنت مغلوبًا لـك، ثمـلًا بـك، كانـت يـداي مقيـدتين بيـدك، ألـيس كـل مغلـوب للمليـك مرحومًـا؟ وألـيس المغلـوب كالمعدوم؟ قال سبحانه وتعالى: أين ذلك المعـدوم المغلـوب؟ أيقنـوا أنـه لـيس معدومًا إلا بشكل نسبي، إن مثل هذا المعـدوم الـذي غـاب عـن وعيـه، وهـو أفضل الموجودات أعظمها، أنه فانٍ في صفات الحق، وفي الحقيقة فإن البقـاء لـه في هذا الفناء، وكل الأرواح في تدبيره، وكل الأشباح في مرمـى سـهمه، أن مـن هو مغلوب في لطفنا، ليس مضطرًّا مجبورًا بل هو مختار بالولاء والمحبة، ومنتهى الاختيار يصح لمن يكون اختياره مفتقدًا هنا، وليست هناك لـذة عنـد المختـار، إن لم يصر له محو الآنية في نهاية الأمر»[1].

فالمغلوب ليس معدومًا، فمتى يكون الفاني في الله معدومًا والفناء هو عين البقـاء، ومثـل هـذا المعـدوم الـذي غلبـت عليـه المحبـة هـو مـن أعظـم كـل الموجودات، أنه لـيس مـضطرًا ولكنـه مختـار؛ لأن منتهـى الاختيـار أن يكـون اختيار المرء تحت سيطرة اختياره هو سبحانه وتعالى، والاختيار نفـسه لا معنـى له إلا محيت منه الآنية محوًا تامًّا.

وكما أن (جف القلم) لا تعني استـسلامًا، بـل تعنـي أن هنـاك ثوابـت في الحساب الإلهي، فإن القول الآخر: «ما شاء الله كان ومـا لم يـشأ لم يكـن»[2]، لا

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ٧٥)، الأبيات: (٣٩٥-٤٠٣).

(٢) حديث عن زيد بن ثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم علَّمه دعاء وأمره أن يعاهد به أهله كل يوم، قال: «قل كل يوم حين تصبح: اللهم لبيك وسعديك والخير في يديك ومنك

يعني أن يترك الإنسان نفسه مثل قشة في مهب الريح، فالمشيئة مشيئته تعني أن الرضا رضاه سبحانه وتعالى والغضب غضبه، فالزم طاعته، ولا تطلب رضا الآخرين، واطلب رضاه، «وأن قول العبد: ما شاء الله كان، ليس من أجل أن تتكاسل على أساسه، ولكنه تحريض على الإخلاص والجد؛ أي زد في العبادة، وكن مستعدًّا، فإن قيل لك: إن الأمر أمرك أيها العظيم والفعل فعلك، فقم به حسب هواك، يجوز حينذاك أن نتكاسل، فإن كل ما تريده أو تقوله هو الذي يصير، وعندما يقال: ما شاء الله كان، يعني أن الحكم حكمه تعالى وإلى الأبد، وإلا فلماذا أنت في ورده وذكره كمائة رجل، وكيف لا تطوف بعبودية حول بابه؟ لقد قلت هذا الكلام وصرت كسولًا، وصرت معكوس الخاطر والإدراك، فالأمر أمر السيد فلان، ماذا تعني؟ تعني قلل الجلوس مع غيره، وطف حول السيد ما دام الأمر له، أنه يقتل العدو وينجي الصديق»[1].

ولا يعني الجد أو السعي أن على الإنسان أن يقاوم ما لا سبيل إلى مقاومته، أو أن يحاول الخروج عن نطاق القضاء.

«والجهاد ليس من قبيل مغالبة القضاء، فهو أيضًا ما كتبه علينا القضاء»[2].

وبك وإليك، اللهم ما قلت من قول، أو نذرت من نذر، أو حلفت من حلف فمشيئتك بين يديك ما شئت كان وما لم تشأ لم يكن». الإمام أحمد: مسند أحمد، مؤسسة قرطبة (١/ ١٩١)، رقم (٢١٧١٠)، والطبراني: المعجم الكبير، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١١هـ)، (١/ ٦٩٧)، رقم (١٩٠٠).

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٣٢٦، ٣٢٧)، الأبيات: (٣١١١-٣١١٧، ٣١٢١-٣١٢٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ١١٦)، البيت: ٩٨٠.

ومن هنا فالاختيار يبين نوعية البشر وهو المحك، قال تعالى: {ليمحص الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين} [آل عمران: ١٤١]، {وليبتلي الله ما في صدروكم ويمحص ما في قلوبكم} [آل عمران: ١٥٤].

«فالحق يسلط الحار والبارد والتعب والألم على أجسادنا أيها الرجل الشجاع، فالخوف والجوع ونقص الأموال والبدن(١) كلها من أجل ظهور نقد الروح، ولقد وجَّه كل هذا الوعد والوعيد من أجل هذا الخير والشر اللذين مزجهما معًا، وما داموا قد مزجوا الحق بالباطل، فقد صبوا في الهميان الصحيح والزائف، ومن ثَمَّ ينبغي له محك منتقى في الحقائق، واجتاز كثيرًا من الامتحانات، حتى يصبح فارقًا بين هذه الأمور المزورة، حتى يصبح دستورًا لتلك التدابير، فلترضعي موسى يا أم موسى وألقي به في اليم»(٢).

الاختيار إذن هو قدر الإنسان الحقيقي، والإنسان بقدر اختياره، وهو السبيل إلى بيان الزائف من الصحيح والتبن من القمح، ويكون الإنسان إنسانًا بقدر اختياره، ويعطى رحمة الله بحسب هذا الاختيار، وتظل العطايا بقدر القابليات، والقابليات بقدر الجهد.

«إن هناك بين الخلائق أرواحًا طاهرة، كما أن من بينها أرواحًا كدرة علاها الطين، وهذه الأصداف ليست كلها في مرتبة واحدة، فبعضها يحتوي على الدر

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: {ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين} [البقرة: ١٥٥].

(٢) يشير إلى قوله تعالى: {وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين} [القصص: ٧].

وبعضها الآخر ليس فيه إلا سبة، ومن الواجب أن تفصل بين الصالح والطالح، مثلما تقوم أنت بفصل القمح عن التبن، لقد خلق هذا العالم من أجل إظهار هذه الحكمة وذلك حتى لا تبقى كنوزها مدفونة مخفية»[١].

الإنسان الحر كنز، والامتحان الإلهي كنز، والمسئولية هي الوجه الآخر للحرية، فليس هناك عبدٌ مسئول، والامتحان يكون لبيان صدق اختيار المرء.

«وإذا لم يكن هناك لكل شرير لكان كل مخنث بطلًا في الوغى كرستم، فافترض أن المخنث مدرع في الحديد، لكنه عندما يرى الطعان يسقط كالأسير، وكيف يصير ثمل الحق مفيقًا من ريح الدبور، إن ثمل الحق لا يفيق ولو بنفخ الصور»[٢].

وصورة هذه الامتحانات كثيرة الورود في المثنوي، حيث يصوِّر آفة الادعاء وافتضاح المدعيين في بيان قلَّ أن يوجد مثله عند شاعر صوفي آخر.

يعالج الرومي التناقض الظاهر في بعض الأحاديث النبوية بشكل أدبي، لكنه شديد العمق، فهناك حديث: «الرضا بالكفر كفر »[٣]، وهناك حديث آخر: «من لم يرضَ بقضائي فليبحث عن رب سواي»[٤].

---

(١)الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ٢٩٩)، الأبيات: (٣٠٢٥-٣٠٢٨).

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٣/ ٧٩)، الأبيات (٦٨٦-٦٨٨).

(٣) لم أقف عليه في كتب الحديث الصحيحة بالمباركفوري: تحفة الأحوذي على شرح الترمذي (٨/ ٤١٨)، والقرطبي: تفسير القرآن العظيم (٥/ ٤٠٨)، في تفسير سورة النساء الآية ١٤٠.

(٤) محمد ناصر الدين الألباني: الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ-١٩٩٣م)، (١/ ٣) (ضعيف جدًّا).

«بالأمس سألني سائل كان مغرمًا بالجدل، قال: هناك حديث يقول: الرضا بالكفر كفر، وقد قاله المعصوم وكلامه ختم لكلام الأنبياء، لكنه قال في موضعٍ آخر: على المسلم أن يكون راضيًا بقضاء الله، أليس الكفر والنِّفاق من قضاء الله؟ وإن رضيت بهما فهذا شقاق، وإن لم أرض بهما فهذا هو الخسران، فما حيلتي إذن بين هذين الحديثين؟ فأجبت: إن الكفر مقضي وليس قضاء، فهذا الكفر حقيقة من آثار القضاء، ولتعلم إذن القضاء أم المقضي أيها السيد، حتى يرفع الإشكال لديك في التو واللحظة، فأنا أرضى بالكفر من حيث إنه قضاء، لا من حيث يكون نتيجة جدالنا وحديثنا، والكفر من حيث إنه قضاء ليس كفرًا، فلا تسمِّ الحق كفرًا فهذا أمر جلل، فالكفر جهل، والقضاء بالكفر علم، ومتى كانا سواء العلم والجهل، وقبح الخط لا يعني الخطاط، لكنه أبدى القُبح من ناحيته، والقوة في النقاش أنه يستطيع أن يصور القبح كما يستطيع أن يصور الجمال»[1].

ويرى الرومي أن التناقض لفظي بين الحديثين، فيعني بالمقضي نفاذ قضاء الله تعالى في العبد بما يتناسب مع أعمال العبد وأفكاره واتجاهاته.

أي أن القضاء هو ما في علم الله، فإذا نفذ سهمه أصبح مقضيًا ومن هنا قد يتغير مصير البعد بالدعاء أو بالعمل الصالح أو بالتوبة، أو ما إلى ذلك من أعمال العبد التي تجعل منه شريكًا في قدره محددًا لمصيره.

وهناك قضية أخرى ذات ارتباط بقضية الجبر والاختيار هي قضية

---

(١)الرومي: مثنوي الرومي (٣/ ١٣١، ١٣٢)، الأبيات (١٣٦٣-١٣٧٤).

الكسب والتوكل، والقضية ذات أصول من القرآن والسُّنَّة والموروث الصوفي، ويصل فيها التناقض في المواقف حد جعل الإمام الغزالي يقول: «التوكل وهو في نفسه غامض من حيث العلم ثم هو شاق من حيث العمل، ووجه غموضه من حيث الفهم أن ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد، والتثاقل عنها بالكلية طعن في السُّنَّة وقدح في الشرع»[١].

ويقول التستري: «من أنكر الكسب فقد أنكر السُّنَّة، ومن أنكر التوكل فقد أنكر الإيمان»[٢].

ويقف الرومي كثيرًا عند الأحاديث التي تحض على العمل والحرص على قوام الشخصية في المجتمع، والدنيا لازمة تمامًا فبدونها لا عروج ولا تصفية ولا تنقية، وسخر الرومي من أولئك الصوفية والزُّهاد الذين يتنطعون في التوكل ويتظاهرون، ويبالغون في محاولة الخروج عن الطبيعة البشرية وما تقتضيه الحياة[٣].

والاهتمام بالدنيا في رأي الرومي من أجل عمار سوق هذه الدنيا:

«إن شهوة الدنيا على مثال المستوقد، يكون حمام التقوى مشتعلًا منه، لكن

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين (كتاب التوحيد والتوكل)، دار الفجر للتراث، القاهرة، ص٣٢٥.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م)، (١/ ٣٧٣).

(٣)حكاية الدرويش الذي نذر ألا يأكل إلا من الثمار التي تسقطها الريح جـ٣، وحكاية الدرويش الذي نام متوكلًا في حضن جبل ناءٍ عن الناس جـ٥.

نصيب المتقي من هذه المستوقد هو الصفاء، فهو موجود في الحمام وفي النقاء، والأغنياء مثل حملة البعر والقمامة، من أجل إشعال النار عند الحمامي، لقد وضع الله الحرص في نفوسهم، حتى يبقى الحمام رائجًا معمورًا» [(١)].

طبيعة الحياة نفسها في حاجة إلى كل هذه المتناقضات ولولاها ما قامت.

«وإذا لم يوجد جاه فرعون وكبرياؤه، فمن أين تجد جهنم ما يغذيها؟ وإذا لم يكن هناك خصم وعدو في الدنيا، لمات الغضب إذن بين الناس، وذلك الغضب هو جهنم ويلزمه خصم حتى يعيش وإلا قتلته الرحمة، ولبقي إذن لطف بلا قهر أو شر، ومتى كان كمال الملك يتم آنذاك؟!» [(٢)].

وهل يمكن أن تثبت حرية الاختيار إن لم يكن ثم ما يمكن الاختيار من بينه، فما قيمة الجهاد إذا اختفى الشر من الدنيا؟

«وعندما لا يكون عدو فالجهاد محال، وإن لم تكن شهوة لا يكون هناك امتثال ولا يكون صبر، عندما لا يكون لديك ميل، وعندما لا يوجد خصم ما الحاجة إلى قيامك بالاحتيال» [(٣)].

فالشر مهما كان نسبيًّا له وجود حقيقي، والأمور في حدِّ ذاتها ليست خيرًا محضًا وليست شرًّا محضًا، فلا قيمة للأشياء في حدِّ ذاتها، لكنها تقيم من ناحية تلقي الشر لها، والأمر الواحد ربما يكون لأحدهم خيرًا والآخر شرًّا، ويكون

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ٦٢)، الأبيات (٢٣٨-٢٤١).

(٢) المصدر السابق (٤/ ١٣١، ١٣٢)، الأبيات: (١٠٧٥-١٠٧٩).

(٣) المصدر السابق (٥/ ٩٨)، الأبيات (٥٧٥، ٥٧٦).

شرًّا في ظروف معينة، وخيرًا في ظروف أخرى.

«ومن هنا فليس هناك شر مطلق في هذه الدنيا، اعلم إذن أن الشر نسبي، ولا يكون أبدًا سم وسكر في وقت واحد، لا يكونان قوة لأحد وقيدًا لآخر، فما يكون قوة لأحد يكون قيدًا لآخر، يكون سمًّا بالنسبة لأحد ولآخر كأنه السكر، وسم الحية يكون حياة لتلك الحية، ولكنه بالنسبة للإنسان موت، والبحر بالنسبة لأحياء البحر كالحديقة، لكنه لمخلوقات الأرض موت مصيبة»[(١)].

حتى المعرفة ليست خيرًا في حدِّ ذاتها، بل تكون خيرًا إن وضعت في خدمة الروح، وشرًّا إن اتخذت وسيلة لكسب الجاه والتسلط على الخلق.

«إن علوم أهل الدين حاملة لهم، وعلوم أهل الحسن أحمال على كواهلهم، والعلم حين يطرق القلب يكون معينًا، والعلم حين يحط على الجسد يكون وقرًا»[(٢)].

كل ما في الكون ضروري، ولا يهم أن تكون بعض السلع معيبة فهذا العيب ضروري من أجل أن تتبين جودة السلع الأخرى.

«وإذا لم تكن البضائع المعيوبة موجودة في الدنيا، لكان كل التجار بلهاء، ولكانت معرفة البضائع إذن أمرًا شديد السهولة، فإن لم يكن ثم عيسى فسواء العزيز والخسيس، وإن كانت كلها ذات عيوب، فلا فائدة للمعرفة، فما دام كله

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ٤٨)، الأبيات (٦٥-٦٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ٣١١)، البيتان (٣٤٦٠، ٣٤٦١).

خشب فليس ثم عود عنا، وذلك الذي يقول كلهم على الحق أحمق، وذلك الذي يقول كلهم على باطل شقي»[١].

فالحيوان وهو أدنى من البشر لا مفهوم عنده للخير والشر، والملاك لا يعرف ما هو الشر، الإنسان هو الحر في الاختيار بين أن يكون ملاكًا أو يكون شيطانًا، وكل ما يتعرض له الإنسان محك له وبيان لحقيقته واختبار لأصله ومدى قابليته.

«وكل إنسان يدعي الحسن والملاحة، فإن حجر الموت بالنسبة له محك ملاحة، وعندما اختفى المحك بين الرجال والنساء، أدخل في الصف أيها الزيف وتنفج الآن بالادعاء، وما دام المحك غائبًا أثناء تنفجك وادعائك، فافهم أنهم يحملونك معززًا يدًا بيد»[٢].

مفهوم الحرية عند الرومي:

يرى الرومي أن حرية الإنسان لا يتم لها التحقق إلا إذا كان حُرًّا من الداخل، مسيطرًا على نفسه التي بين جنبيه وعلى شهواته ومطامحه التي تحد من انطلاقه الروحي، فعبد الشهوة أسوأ من العبد الرقيق.

«وعبد الشهوة أسوأ عند الحق من الغلمان والعبيد المسترقين، فإن هؤلاء يصيرون أحرارًا بلفظ واحد من السادة، وذاك يعيش عيشًا حلوًا ويموت ميتة

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٢/ ٢٤٧، ٢٤٨)، الأبيات (٢٩٥٠-٢٩٥٣).

(٢) المصدر السابق (٤/ ١٨٢، ١٨٣)، الأبيات: (١٦٧٤-١٦٧٨).

شديدة المرارة، وعبد الشهوة لا يجد خلاصًا في حدِّ ذاته إلا بفضل الله وبإنعام خاص»[١].

حرية الإنسان الحقيقية إذن تنبع من داخله، وحلم الإنسان المستمر الحرية، ولا يستطيع أي طاغية أن يسلب من الإنسان حريته إن كان حرًّا من الداخل.

وينبع البعد الجديد لمفهوم الحرية عند الصوفية من اهتمامهم بنمو الإنسان وتكامله بالمعنى النفسي، ومن تطلعهم إلى الرقي الروحي والتسامي الوجداني، فالصوفية أصحاب نظرة مستقبلية فهم لا يتطلعون إلى الوراء ولا يحاولون تبرير شيء أو الدافع عن شيء، وهم لا يشغلون أنفسهم بمشكلات كلامية أو جدلية، وهذا نابع من تسليمهم بأمور إيمانية يشتغل كثير من الباحثين والمفكرين في البحث عن تبريرات كافية لها أو دعمها بالأدلة والبراهين.

فهم يسلمون بعدل الله المطلق، ويعتقدون في قرارة أنفسهم أن الله لا يظلمهم ولا يبخسهم عملًا ولا مثقال ذرة؛ ولذا يوجِّهون طاقتهم وهمهم وقدرتهم إلى العمل النافع المثمر الذي يرتقي بإمكانيتهم وملكاتهم؛ ولذا فليست الحرية عندهم في الاختيار الحر دون اكتراث بين فعلين، وليس الفعل الحر هو ذلك التصوف الأعمى الذي يصدر عن تعسفٍ أو هوى أو إرادة هوجاء، بل هو التصرف الواعي المستنير الذي يصدر عن فهم وتعقلٍ (وتقيم) وتقدير للأمور، فليست الحرية إرادة متعسفة تقول للشيء «كن» فيكون، بل

(١) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٣٣٨)، الأبيات (٣٨٣٠-٣٨٣٢).

هي نشاط إيجابي مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها مستندة في هذه العملية الشاقة إلى وسائط المادة وإمكانات العقل.

من هنا يكتسب الفعل الإنساني الحر «دلالة» جديدة فيصبح هو الفعل الذي يحرر النفس من الهوى ومن التعلق بالدنيا ولذاتها، و بذلك يكون معنى الحرية لا ينفصل عن معنى العبودية لله تعالى، فالإنسان عبد في رقه وأسره، فإن كنت في أسر النفس فأنت عبد نفسك، وإن كنت في أسر دنياك فأنت عبد دنياك، وفي الحالتين أنت لست حرًّا، فمفهوم الحرية الصوفية ألا يكون الإنسان تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات فالحرية بذلك «إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله تعالى، وهو أن لا يملكك شيئًا من المكونات وغيرها فتكون حُرًّا، إذا كنت لله عبدًا... وقال بعضهم لا يكون العبد عبدًا حقًّا ويكون لما سوى الله مسترقًّا»[1].

(١) السراج الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة (١٩٦٠م)، الطبعة الأولى، ص٤٥٠.

الفَصْلُ السَّابِع

النفس الإنسانية
عند
جلال الدين الرومي

لقد شغلت دراسة النفس الإنسانية[١] جانبًا كبيرًا في الفكر الإسلامي، فاشتغل بها كل من ساهم فيها بنصيب أو أدلى فيها برأي.

ومن هنا كانت دراسة النفس الإنسانية قاسمًا مشتركًا في الفكر الإسلامي، فهي عند الصوفية -صوفية أهل السُّنَّة وصوفية الفلاسفة- كما أنها عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام، وإن كانت طريقة البحث تختلف -أي من ناحيتها النظرية والعملية ومعالجته الموضوعات النفسية- لدى من تناولها، كل حسب اهتمامه وانشغاله بهذا العلم أو ذاك.

«إن النفس في القرآن تدل على الذات بمجموعها الشامل، وهي مشيرة إلى عنصر الدوافع والنشاط الحيوي، أكثر من دلالتها على المعنى الواعي أو المفكر فيه لفظ عام يشمل الإنسان كله ولا يختص بالدلالة على التفكير أو الفهم، بل يشمل في مجموعه الكلي النشاط الحيوي والدوافع والانفعالات والفهم والإدراك والوعي»[٢].

---

(١) النفس: النفس أريد بها هذه المعاني:

١- النفس: الروح.

٢- النفس: الدم، وإنما سمي الدم نفسًا؛ لأن النفس تخرج بخروجه.

٣- النفس: يعبر بها عن الإنسان جميعه؛ كقولهم: عندي ثلاثة أنفس؛ أي ثلاثة رجال.

٤- ونفس الشيء: ذاته، يقال: رأيت فلانًا نفسه.

ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، مصر (٤/ ٤٥)، مادة (نفس).

(٢) د/ عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، مكتبة وهبة مصر (١٩٨١م)، ط٢، ص٥٥.

فالصوفية ينظرون إلى النفس على أنها منبع الشرور وأساس السوء، ومظهر الأخلاق الدنيئة، والأفعال القبيحة، وهي نوعان:

أحدهما: المعاصي.

وثانيهما: الخلال السيئة؛ مثل: الكبر، والحسد، والبخل، والغضب، والحقد، وغير ذلك من المعاني غير المحمودة في نظر الشرع والعقل، فممارسة الرياضة من شأنها أن تزيل هذه الأوصاف عن المرء كما تنمحي المعاصي بالتوبة[1].

ويقول صاحب منارات السائرين:

«اعلم أن النفس عين لطيفة هي معدن الأخلاق الذميمة مودعة بين جنبي الإنسان؛ أي جميع جسده، وهي الأمَّارة بالسوء، وهي مجبولة على ضد الروحانيات المخلوقة من الملكوت الأعلى، فإنهم يأمرون بالخير وينهون عن الشر، وهي مخلوقة من الملكوت السفلي كالشياطين، وهم لا يأمرون إلا بالشر، ومن طبعهم التمرد والإباء والاستكبار»[2].

فأما منشأ خلقة النفس فإن الله تعالى لما نفخ الروح في جسد آدم خلق من ازدواج الروح والجسد والدين ذكرًا، وهو القلب يشبه والده الروح العلوي

---

(١) قاسم غنى: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة: صادق نشأت، مكتبة النهضة، مصر (١٩٧٣م)، ص٤٢١.

(٢) الرازي (أبو بكر عبد الله بن شاهاور): منارات السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق: سعيد الفتاح، دار سعاد الصباح، ص٢٩.

فيأمر بالخير وجعل موضعه المضغة الصنوبرية في الجانب الأيسر من الصدر، وأنثى هي النفس تشبه والدته الجسد السفلي فتأمر بالشر وجعل موضعها جميع الجسد، وقد خلقها على صورة جهنم، وخلق بحسد كل دركة فيها صفة لها، وهي باب من أبواب جنهم يدخل فيها من هذا الباب إلى دركة في دركاتها السبع، وهي سبع صفات:

«الكبر، الحرص، الحسد، الشهوة، الغضب، البخل، الحقد» فمن زكَّى نفسه عن هذه الصفات فقد عبَّر عن هذه الدركات السفلية ووصل إلى درجات الجنات العلوية، كما قال تعالى: {قد أفلح من زكاها} [الشمس: ٩]، ومن لم يزكِ نفسه عن هذه الصفات بقي في دركات جهنم خائبًا خاسرًا، كما قال تعالى: {وقد خاب من دساها} [الشمس: ١٠].

وإن هذه الصفات من مقامات النفس، يتولد منها صفات أخرى(١).

ومنشأ جميع الصفات النفسانية صفتان مركوزتان في جبلة كل حيوان، ولا بد منهما في التعيش، وهما: الشهوة والغضب، فبالشهوة يجذب المنافع إلى نفسه، وبالغضب يدفع المضار عن نفسه، فإذا استعمل الشهوة في طلب ما يحتاج إليه تولد منها الحرص، وإذا استعمل الغضب في دفع مضرة عن نفسه تولد منه الحقد، وإن رأى شيئًا مما يحتاج إليه من غيره، ولم يدفعه إليه تولد منه الحسد، وإن كان معه شيء طلبه منه محتاج إليه فيمنعه عنه تولد منه البخل، فإن كان معه مما يحتاج إليه جمع كثير فيتواضعون له ويتضرعون إليه في طلب

(١) الرازي: منارات السائرين، ص٢٩٨.

مقاصدهم وهو ينظر إليهم بنظر الحقارة إلى نفسه بنظر العـزة يتولـد منـه الكـبر والعجب، وإن كان لغيره ما يحتاج هو إليه ولم يدفعه إليـه وهـوم قـادر عـلى أن يأخذ منه بالقوة، وجملة الحرص عـلى أخـذه منـه يتولـد منـه الظلـم والتعـدي، وكذلك جميع الأخلاق الذميمة يتولد بعضها من بعـض مـا لم تنحسم مادتهـا، وحسم مادتها بتزكية النفس على قانون الشريعة والطريقة عن صفاتها[١].

أولًا: النفس الأمَّارة بالسوء:

لقد وصف الرومي النفس بأنها صـانعة الأصـنام، وأصـنام الـنفس هـي شهواتها المختلفة، فالتخلص من عبادة الأصنام هو بداية الطريق للتخلص من صنم الباطن، والتخلص من أصنام الباطن يقتضي جهادًا روحيًّا عظيمًا.

«ولقد حطَّم أحمد الأصنام في هذه الدنيا فـترة مـن الزمـان، حتـى أصـبح أتباعه عابدين الله، ولو لم يكن جهد أحمد، لكنت أنت أيضًا عابدًا للصنم، مثـل أجداك، ولقد خلص رأسك هذا من السجود للصنم، حتـى تعـرف حقـه عـلى الأمم، وإن تحدثت فاشكر هذا الخـلاص، حتـى يخلـصك بأجمعـك مـن صـنم الباطن، وما دام قد خلص رأسك من السجود للأصنام، فبتلك القـوة خَلِّـصْ أنت القلب»[٢].

وعندما لم يعامل صنم النفس بما يستحق، تولـد مـن صـنم الـنفس صـنم آخر، فصنم النفس أم الأصنام، فالصنم بمثابة الحية التـي تلـدغ النـاس، لكـن

(١) المصدر السابق: نفس المكان.

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٢/ ٥٥)، الأبيات (٣٦٩-٣٧٣).

صنم النفس تنين.

«وعندما لم يجاز صنم النفس بما يستحق، تولد من صنم نفسه صنم آخر، وإن صنم نفوسكم يعد أم الأصنام، فالصنم حية، لكن صنم النفس تنين»(١).

ووصف النفس بالأفعى (الحية) ورد عند سنائي في حديقة الحقيقة، ولكن الرومي تميز بوصف النفس بأنها تنين، يقول سنائي: «والأفاعي التي تنهض من ركنها تثير النار في كامن رغبته»(٢)، فصنم الظلم بمثابة الشرر الذي يتولد من اصطدام حديد النفس بحجر النفس -قسوة النفس وجبروتها وكبرياؤها بكفرها- وإذا كان الشر ينطفئ من الماء، فإن هذا الشرر ينطفئ من ماء الرحمة.

{ثم قست قلوبهم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون} [البقرة: ٧٤].

«والنفس حديد وحجر والصنم شرر، والشرر ينطفئ من الماء، ومتى يسكن الحديد والحجر من الماء، ومتى يكون الإنسان آمنًا منهما»(٣).

ويصور صنم الظلم بأنه كالماء الكدر يخفيه الإناء (الجسد) والنفس الأمَّارة هي المنبع لهذا الماء الكدر.

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٠٠)، البيتان (٧٧٥، ٧٧٦).

(٢) سنائي: حديقة الحقيقة (١/ ١٠٠)، البيت (٢١٩٧).

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ١٠٠)، البيتان (٧٧٧، ٧٧٨).

«والظلم ماء كدر مختف في الإناء أما النفس فاعتبرها منبع الماء الكدر [(١)]، وذلك الصنم المنحوت كأنه السيل الأسود، والنفس ناحتة الأصنام عين ماء في مجرى الماء».

فالصنم الحقيقي المنحوت من الحجر من الممكن تحطيمه، لكن النفس التي تتولد منها كل الأصنام.

«وقطعة من الحجر تكسر مائة من الجرار، لكن ماء العين يسيل بلا انقطاع، وكسر الصنم سهل، بل وفي غاية السهولة، لكن اعتبار النفس أمرًا سهلًا جهل»[(٢)].

ويشبه الرومي النفس بجهنم، وهو تشبه ورد عند صاحب منارات السائرين فيقول: «وقد خلقها على صورة جنهم وخلق بحسب كل دركة فيها صفة لها وهي باب من أبواب جهنم»[(٣)].

فهي تنين، ونار محرقة لا تستطيع البحار السبعة إطفاءها، ولا تزال تمتلئ بالكفار وبالحجارة {وقودها الناس والحجارة} [البقرة: ٢٤، التحريم: ٦].

وهي لا تمتلئ {يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد} [ق: ٣٠]، ولا تسكن إلا برضا الله سبحانه ورحمته، يقال لجنهم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ فيضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول: قط

(١) المصدر السابق (١/ ١٠١)، البيتان (٧٧٩، ٧٨٠).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٠١)، البيتان (٧٨١-٧٨٢).

(٣) الرازي: منارات السائرين، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، ص٢٩٨.

قط[١].

«فهذه النفس جحيم، والجحيم أفعى، لا تقل ولا تنقص بماء البحار، إنها تشرب البحار السبعة، ثم لا يقل إحراقها، تلك المحرقة للخلق، والحجارة والكفار ذوو القلوب الحجرية، يدخلونها مساكين خجلين، فلا تسكن أبدًا بهذا الغذاء، حتى يخاطبها الحق بهذا النداء، هل شبعت؟ فتقول الممتلئة: ليس بعد فهاك النار، هاك النار، تجعل العالم لقمة واحدة وتبتلعها، ولا تزال معدتها تصيح: هل من مزيد؟ ويضع الحق عليها قدمه من اللامكان، وآنذاك تسكن من كن فكان»[٢].

والنفس جزء من جهنم، ومن ثَمَّ تتصف بأوصافها، فالله تعالى هو الذي يستطيع أن يخمد نيران هذه النفس، وجهادنا ضدها من عنايته سبحانه وتعالى، وانتصارنا بفضله.

«ولما كانت نفوسنا هذه جزء من الجحيم، فإن هذه الأجزاء دائمًا ما تتسم بطبع الكل الذي تنتمي إليه، وقدم الحق هي التي تقتلها، ومن غير الحق يشد قوس الحق؟»[٣].

الخير والشر كلاهما كامن في النفس البشرية، وكلاهما مستعد للحركة عند

---

(١) عصام الدين الصبابطي: صحيح الأحاديث القدسية، دار الحديث، القاهرة، الطبعة السابعة (١٩٩٨م)، ص٢١٥، كتاب القيامة، باب: حديث: «تحاجت الجنة والنار».

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ١٤٩، ١٥٠)، الأبيات (١٣٨٤-١٣٨٩).

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ١٥٠)، الأبيات (١٣٩١-١٣٩٤).

الدعوة، ويقدم مثالين يوضح بهما هذه الفكرة:

الأول: الأفعى المتجمدة:

من خلال حكاية: «صياد الحيات الذي ظن أن الأفعى المتجمدة ميتة وربطها بالحبال وأحضرها إلى بغداد»[(١)].

فصياد الحيات ظن أن الأفعى المتجمدة ميتة وربطها بالحبال وأحضرها إلى بغداد، فالحية التي ظنها ميتة لكنها كانت متجمدة، حركتها شمس العراق (الشهوة) وهي رمز للنفس المتجمدة التي لا تجد الوسيلة، لكنها إن وجدتها انقلبت إلى عدو ذي خطر.

«وكان يظنها ميتة لكنها كانت حية ولم يدقق فيها النظر، كانت قد تجمدت من البرودة والثلج، كانت حية لكنها كانت تبدو ميتة، وفي فترة الانتظار وتجمع الناس سطعت فوق تلك الأفعى شمس العراق، وأدفأتها شمس المناطق الحارة، فذهبت عن أعضائها أخلاط البرودة، كانت ميتة فبعثت حية من الانتظار، وأخذت الأفعى تتلوى»[(٢)].

الثاني: الكلاب النائمة:

وهذه النفس هنا مثال الكلاب النائمة الهامدة؛ لأنه ليس هناك ما يحرك شهوتها، حتى إذا نفق حمار في الحارة استيقظت فيها كل صفاتها السبعية.

---

(١) المصدر السابق (٣/ ١٠٢-١٠٨).

(٢) المصدر السابق (٣/ ١٠٤)، البيتان (١٠٠٦، ١٠٠٧).

«والميول كالكلاب النائمة، قد كمن فيها خيرها وشرها، وما لم تكن قـدرة فهي نائمة في صفوف، مثل حزم الحطب ملقاة في استسلام، حتى تبدو جيفة في الأفق، فينفخ على تلك الكلاب في صور الحرص، وعنـدما نفـق حمـار في تلـك الحارة، فقد استيقظ مائة كلب نائم من أجله»[(١)].

فمهما جمعنا من عبادات وطاعات (الحسنات) هناك نفس أمارة تفعل فعل الفئران (السيئات) فتنقب أهراءنا وتـسرق مـا فيهـا لنعـود إلى مـا جمعنـاه ومـا علمناه، فنجده هباء منثورًا، فعليك أن تتخلص من شر النفس الأمَّارة بالـسوء، ثم تجاهد بعدها في العبادات.

ونحن لا نفتأ نختزن القمح [(٢)] في هذه الأهراء، ولا نلبث أن نفقد القمـح الذي تجمع فيها، ولا نفح بعقولنا آخر الأمر، أن هذا الـنقص مـن القمـح مـن مكر الفأر، وأن الفأر أحدث نقبًا ووصل منه إلى أهرائنا، وبحيلته ومكره خرب هذه الأهراء، فيا أيتها الريح، قاومي من البداية شر الفأر، ثـم جـدي آنـذاك في جمع القمح[(٣)].

ففكرة أن الإنسان مشمول بنعم الله تعالى ظاهرة وباطنة، لكن فـأرًا خبيثًـا يسطو على هذه النعم ويلتهمها، ولا يجد المرء مما ادخره شيئًا، هذا الفأر الخبيـث هو النفس الأمَّارة بالسوء التي تسطو على نعم الله داخل المرء وتبـددها في مـا لا يفيد، ويظل المرء محرومًا وهو يمتلك كل هذه النعم.

---

(١)الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ١٠٢)، الأبيات (٦٢٦-٦٢٩).

(٢) القمح: يرمز به إلى الحسنات.

(٣) المصدر السابق (١/ ٦٨، ٦٩)، الأبيات (٣٧٨-٣٨١).

فكرة من الأفكار التي اقتبسها الرومي من سنائي:

فيقول سنائي في حديقة الحقيقة:

«وقد صارت لك كل النعمة حاصلة، وأنت غافل عن الأسباب والدار والمال، ومائدتك ممتلئة من كل ما هو نعمة، لكن المائدة تنتهي على يد الفأر»(١).

وتشبيه الخصال السيئة بالحيوانات والوحوش التي تسكن جسد الإنسان ونفسه وتحوله بالتالي إلى وحش من الأنماط التعبيرية السائدة عند الصوفية.

والمقصود من تجسيد هذه الخصال الذميمة التي تقيد قدم الإنسان وتحد من انطلاقه هو التنفير منها، وهذا هو الجانب التعليمي الموجود عند كل الصوفية، ونجد ذلك عند كل من سنائي والرومي.

فيقول سنائي:

«واعلم أن الحرص حية لا تشبع بطنها في العالم إلا بالتراب، وصورة الطمع الذي هو آفة البشر قرد له ذيل كلب ورأس قط، وصورة بخل ذلك الذي يملك الذهب، ومؤخرة ملتهبة والصوت فيها محبوس، واعتبر الظلم كالكلاب والشياطين نجسًا ومرحاضًا وأكلًا للنار، والغضب تحت كسوة المصور، كلب نتن وشيطان ناثر للنار، وصورة الشهوة كالطاوس الجناح مسعود والقدم منحوس، وصورة الحسد عند الأحرار ذئب مفترس لأمثال

(١) سنائي: حديقة الحقيقة (١/ ٢٠٨)، البيتان: (٥٤٥٠، ٥٤٥١).

يوسف آكل للملك»[١].

وعند الرومي تفسير خذ أربعة من الطير[٢]، يصور كل خصلة ذميمة بطائر، ومن ثَمَّ أمر الله تعالى سيدنا إبراهيم بأن يقتل هذه الطيور الأربعة.

«فاقطع إذن رءوس هذه الطيور الأربعة، واجعل العمر العابر سرمديًّا، إنها البط والطاوس والغراب والديك، إنها مثال على هذه الخصال الأربع في النفوس، فالبط هو الحرص، والديك هو الشهوة والجاه كالطاوس، والغراب هو الأمنية»[٣].

لقد وضعت هذه الشياطين في جبلتك، وركبت فيك، عجنت بطينتك، لكي تثبت إنسانيتك بمقاتلتها والتغلب عليها، لكي تبين شجاعتك في الحرب.

«وذلك الذي بلا لون صورك، وضع فيك الحرص والشهوة والقتال»[٤].

هنا يعتبر سنائي رائدًا للرومي في هذه الفكرة، أنه لا بد من القتال والحرب لا عفة بلا شهوة، ولا نفقة بلا كسب، لا شجاعة يا فتى قبل الحروب، ولا صبر بلا ميل، فيقول الرومي:

---

(١) سنائي: حديقة الحقيقة (١/ ٢٢١، ٢٢٢)، الأبيات (٥٨٣٨-٥٨٤٤).

(٢) يشير إلى قوله تعالى: {إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكني ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم} [البقرة: ٢٦٠].

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٤٩)، الأبيات (٤٢-٤٤).

(٤) سنائي: حديقة الحقيقة (١/ ٢٠٩)، البيت (٥٤٧١).

«لا تقتلع الجناح، بل اصرف قلبك عنه، ذلك أن شرط هذا الجهاد هو وجود العدو، وعندما لا يكون عدو فالجهاد محال، وإن لم تكن شهوة، لا يكون هناك امتثال، ولا يكون صبر عندما لا يكون لديك ميل، وعندما لا يوجد خصم ما الحاجة إلى قيامك بالاحتيال، لقد قال: «أنفقوا» إذن فاكسبوا أولًا ذلك أنه لا نفقة دون أن يسبقها دخل»[١].

بهذا القتال وبهذا الجهاد تتحقق البشرية، فداعي الخير وداعي الشر داخلك، موسى وفرعون موجودان بداخل كل إنسان، وإياك أن تظن أنك موسى، ما لم تقم بقتال فرعون الموجود داخلك والموجود في كل جبلة.

«وكل ما هو في فرعون موجود فيك أنت، لكن أفاعيلك حبيسة جب»[٢].

وعند سنائي:

«وداعي الخير والشر كلاهما في داخلك، وكلاهما في الخير والشر ضيفان أمامك»[٣].

نزاع العقل مع النفس مثل نزاع المجنون مع الناقة، فميل المجنون إلى الحرة، وميل الناقة وراءها إلى فصيلها، فالعاقل يريد أن يتقدم، أما النفس فتريد أن تعود القهقرى ولو غفل المجنون «العقل» عن نفسه لحظة واحدة لانطلقت

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٩٧، ٩٨)، الأبيات (٥٧٤-٥٧٩).

(٢) سنائي: حديقة الحقيقة (١/ ٢٠٩)، البيت: (٥٤٧٢).

(٣)الرومي: مثنوي الرومي (٥/ ٤٩)، الأبيات (٤٢-٤٤).

الناقة «النفس» إلى الوراء، لكن عشق ليلى كان قد ملأ على المجنون كل وجوده، ولم يكن هناك بد من أن يغيب عن نفسه قليلاً.

«إنهم البشر كالمجنون وناقته، يقودها إلى الأمام فتقهقر هي إلى الخلف بعناد، فميل المجنون متجه إلى الأمام نحو ليلى، وميل الناقة إلى الخلف مسرع نحو الفصيل، ولو أن المجنون قد غفل عن نفسه لحظة واحدة، لاستدارت الناقة وعادت القهقرى، ولما كان بدنه مليئًا بالعشق والهوى، لم يكن هناك بد من أن يفقد الوعي»[(١)].

إن العقل هو الرقيب الذي يكبح جماح النفس، لكن عقل المجنون في يد ليلى، أما الناقة فقد كانت فتية سريعة فأحست بأن زمامها مفلوت فأخذت ترجع القهقرى على الفور.

«كان الذي يراقب له الوضع هو العقل، لكن عشق ليلى اختطف العقل، لكن الناقة كانت مراقبة ومنتبهة، وعندما كانت ترى زمامها قد أرخى، وكانت تفهم أنه صار غافلًا عنها ذاهلًا، فكانت تعود نحو فصيلها دون إمهال، وعندما كان المجنون يعود إلى وعيه، كان يرى أنها تقهقرت عن المكان بمسافة بعيدة»[(٢)].

وهكذا عندما تسيطر النفس، فإنها تأخذ المرء معها إلى الهاوية، وعندما يفيق العقل يجد أنه قد تقهقر في الطريق.

---

(١) المصدر السابق (٤/ ١٧٠)، الأبيات (١٥٣٣-١٥٣٦).

(٢) المصدر السابق (٤/ ١٧٠، ١٧١) الأبيات (١٥٣٧-١٥٤٠).

ثانيًا: صفات (آفات) النفس:

صفة الحرص:

الحرص على العمل القبيح يزين لك العمل القبيح تمامًا، كما تقوم النار بتجميل الفحم الأسود، وتحويله إلى جمرة في لون النار، وعندما تخمد الشهوة إلى هذا العمل القبيح، وتنتفي عنه النار يعود الفحم المتبقي أو رماد الفحم إلى لونه الطبيعي، يبدو الفعل القبيح بعيدًا عن الحرص الذي يزينه لك مجرد عمل قبيح.

«حرصك من أعمال السوء مثل النار، والجمر سعيد من لون النار الطيب، وسواد الفحم ذلك مستور في النار، عندما خمدت النار ظهر السواد للعيان، ومن حرصك صار الجمر فحمًا أسود، وعندما انتهى الحرص بقي ذلك الفحم الفاسد، وذلك الزمان الذي كان الفحم يبدو فيه جمرًا لم يكن من طيب العمل بل كان من نار الحرص، فالحرص كان قد زين منك الفعل، ومضى الحرص وبقي عملك الأسود»(١).

ويُقدِّم الرومي النصح: كُنْ حريصًا في أمرين كلاهما متصل بالآخر وهما لا يتجزآن: الدين والخير.

«فاطلب الحرص في أمر الدين وفي الخير، وعندما لا يبقى الحرص عند

(١) الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ١٣٥، ١٣٦)، الأبيات (١١٢٢-١١٢٦).

المرء يكون جاد السير»[١].

الحرص ليس من أخلاق الرجال، إنه من أخلاق الأطفال أولئك الذين يتصورون أذيال أثوابهم خيولًا يركبونها.

«إن الحرص يصيب الأطفال بالغرور؛ بحيث يركبون أطراف ثيابهم وقلوبهم فيَّاضة باللذة»[٢].

فمن الحرص والطمع تحيد عن العدل وعن القسط وعن حقائق الأمور، والحريص طالب لكل شيء، فاقد لكل شيء، فلا أحد يريد كل شيء ويظفر به، وكل شيء في هذا العالم وضع بالقسط ووضع بالميزان، وإن رغبت أنت في كل شيء فإنك في الوقت نفسه تفقد كل شيء.

«هيا لا تترك الميزان من حرصك، فإن الحرص والطمع خصمان مضلان لك، إن الحرص يبحث عن الكل ويتجاوز عن الكل، فلا تعبد الحرص أيها المهين»[٣].

ويُقدِّم مثالًا على أن الحريص محروم، مما ورد عن أهل ضروان[٤] والحكاية

(١) المصدر السابق (٤/ ١٣٦)، البيت: (١١٣٠).

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٤/ ١٣٦)، الأبيات (١١٣٣).

(٣)المصدر السابق (٤/ ١٧٢)، البيتان: (١٤٠٢، ١٤٠٣).

(٤) ضروان: يقال أرض مستوية فيها شجر، وهي بليد قرب صنعاء سمي باسم وادٍ هو على طرفه، وذلك الوادي مستطيل وهذه المدينة طرفه من جهة صنعاء، وطول الوادي مسيرة يومين أو ثلاثة، وعلى طرفه الآخر من جهة الجنوب مدينة يقال لها: شوابة، وهذا الوادي

معتمدة على ما ورد في سورة القلم: {إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة إذا أقسموا ليصرمنها مصبحين * ولا يستثنون * فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون * فأصبح كالصريم * فتنادوا مصبحين * أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين * فانطلقوا وهم يتخافتون * أن لا يدخلنها اليوم عليكم مسكين * وغدوا على حرد قادرين * فلما رأوها قالوا إنا لضالون * بل نحن محرمون} [القلم: ١٧-٢٧].

صفة الغضب:

من خلال سرد قصة معروفة عن الإمام علي رضي الله عنه نوضح صفة الغضب.

خلاصتها: أنه كان ينازع أحد الرجال، وتغلب عليه فطرحه أرضًا، ثم جثم على صدره ليقتله، فبصق في وجه علي، وإذ ذاك ألقى علي بالسيف من يده وأعرض عن قتله، فلما سُئل في ذلك قال: إنه فعل ذلك لأنه خشي أن يكون من أسباب هذا القتل غضبة؛ لأن الخصم قد بصق في وجهه، وهو لم يرد قتله لهوى في نفسه، وإنما كان ذلك من أجل مرضاة الله.

«إن الغضب ملك على الملوك لكنه غلام لي، لقد قيدت زمام الغضب،

المسمى بضروان هو بين هاتين البلدتين.

وقيل: هي الأرض التي ذكرها الله تعالى في كتابه العزيز، وقيل: إنها كانت أحسن بقاع الله في الأرض، وأكثرها نخلًا وفاكهة، وإن أهلها غدوا إليها وتواصوا ألا يدخلها عليهم مسكين، فأصبحوا فوجدوا نارًا تتأجج، فمكثت تتقد فيها ثلاثمائة سنة، وبينها وبين صنعاء أربعة فراسخ. ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت (٣/ ٤٥٦).

وسيف حلمي قطع عنق غضبي، غضب الحق نزل عليَّ كأنه الرحمة»[١].

وقد أضفى الرومي على القصة من فنه ما جعلها حافلة بألوان رائعة من الحكمة -على عادته- حيث جعل من حكاية صغيرة عملًا أدبيًّا ينبض بالحياة.

وقد أشار إلى هذا المعنى سنائي في حديقة الحقيقة، فيقول: «ولم يقطع رأسًا من الغضب قطُّ، ولم يمتشق الحسام إلا بالأمر»[٢].

فقد قال صلى الله عليه وسلم: «**من أعطى لله، ومنع لله، وأحب لله، وأبغض لله، وأنكح لله؛ فقد استكمل الإيمان**»[٣].

صفة الشهوة:

إن الشهوة تكون في بداية أمرها -نملة، لكنها سرعان ما تعظم وتصير مثل الثعبان.

«تكون الخصلة السيئة لم تثبت فيه بعد، ومن العادة صارت نملة الشهوة كالحية»[٤].

إن الذي يتبع الشهوات لا يستطيع الخلاص من سيطرتها عليه، فكأنما هو

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٣٣٧)، البيتان (٣٨١٤، ٣٨١٥).

(٢) أبو داود: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (٤/ ٢٢٠)، رقم (٤٦٨١).

(٣) سنائي: حديقة الحقيقة (١/ ١٣٥)، البيت: (٣٢٢٣).

(٤) الرومي: مثنوي الرومي (٢/ ٢٨٩)، البيت: (٣٤٨٦).

قد ألقى بنفسه في بئر عميق القرار، ذلك هو عبد الشهوة، فمن السهل أن يعتق عبد الثراء، لكن الأسوأ منه هو عبد الشهوة.

«وعبد الشهوة أسوأ عند الحق من الغلمان والعبيد المسترقين، فإن هؤلاء يصيرون أحرارًا بلفظ واحد من السادة، وذلك يعيش عيشًا حلوًا ويموت ميتة شديدة المرارة، فلقد سقط في بئر لا قرار له، وهذا ذنبه ليس جبرًا ولا جورًا، لقد ألقى بنفسه في البئر قائلًا: لن أجد حبلًا جديرًا بقراره»[١].

إن زلة آدم عليه السلام مثال خالد لتغلب شهوة النفس على الروح، كانت سببًا في خروجه من الجنة.

«ولقد خطا آدم خطوة واحدة في هوى النفس، فصار فراق صدر الجنة طوقًا في عنقه»[٢].

فالغضب والشهوة حائلان دون الحكم الصحيح، فلا حكم لغاضب، والغضب مرض، والهوى مضل، وكلها تحجب الرؤية الصحيحة، فالغضب والشهوة يجعلان الرجل أحول؛ أي أن الغضب لا يتيح للإنسان أن يرى الأشياء على حقيقتها، كذلك الشهوة، فهذان يفعلان ما يفعله الحول بالعين.

«فالغضب والشهوة يجعلان المرء أحول، ويحولان الروح عن طريق الاستقامة»[٣].

---

(١) المصدر السابق (١/ ٣٣٨)، الأبيات (٣٨٣٠-٣٨٣٤).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٢٧)، البيت: (١٥).

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٦٥)، البيت: (٣٣٤).

إن الله تعالى خلق الملائكة وركب فيهم العقل، خلق البهائم وركب فيها الشهوة، وخلق بني آدم وركب فيهم العقل والشهوة، فمن غلب عقله شهوته فهو أعلى من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو أدنى من البهائم.

«ففريق له كل العقل والعلم والجود، وهم الملائكة ولا يعرفون غير السجود للخالق، وهناك فريق آخر فارغ في المعرفة وهو الحيوان، وهو في سمنه من العلف، والثالث هو الإنسان؛ أي البشر، إن نصفه ملاك ونصفه حمار، إن النصف الحماري منه ميَّال إلى أسفل، أما النصف الآخر فميَّال إلى العقل، والصنفان الأوليان مستريحان من الحرب والصراع، أما الإنسان فعلى خلافهما في عذاب ونصب»[١].

وقد عبَّر سنائي عن هذا المعنى بقوله:

«وللإنسان اختيار بين العقل والهوى، وهذا شرح (كرمنا)»[٢].

والواقع أن الجدلية الصوفية كلها قائمة على هذا التناقض الموجود في خلقة الإنسان بين أعلى عليين النفس الإلهي والنفخة الإلهية، وبين أسفل سافلين؛ أي الحمأ المسنون، وبقدر ما يقترب المرء من أيهما يكون.

صفة الحسد:

الحسد إحدى الرذائل التي أكثر الرومي من بيان أخطارها، وحذَّر

---

(١) المصدر السابق (٤/ ١٦٧)، الأبيات (١٤٩٨-١٥٠٥).

(٢) سنائي: حديقة الحقيقة (١/ ٢٠٩) البيت: (٥٤٦١).

تلاميذه من الحسد، وقد كان هؤلاء التلاميذ يغارون من أصدقاء الرومي وتلاميذه المقربين، من أمثال: شمس الدين تبريزي وحسام الدين، وقيل: إن شمس الدين قد ذهب ضحية لهذا الحسد، فالحسد هو الذي دفع بعض مريدي الرومي إلى القضاء على شمس الدين، وكان الحسد مصدر حقد على الأولياء، وهو علة لا دواء لها؛ لأنه يجعل المرء يسعى إلى إطفاء نور لا يخبو وشمس لا تغيب.

وذلك الذي يكون حسودًا للشمس، وذلك الذي يتأذى من وجود الشمس، وهو أعمى ذو آلام بلا علاج، فهاك من سقط إلى الأبد في قاع البئر[1].

فالجُب الذي ألقي به يوسف كان نتيجة لحسد إخوته، فالحسد هو الجُب الحقيقي، وأهل الكمال هدف وضحية لهذا الجُب الذي يكمن في طريقهم، وهو الحسد، فالحاسدون يسعون إلى إهلاك كل من تفوَّق عليهم.

والذئب الذي تحدث عنه إخوة يوسف لأبيهم أنه أكل أخاهم لم يكن سوى ذئب الحسد[2].

«وأمثال يوسف في الجب من خوف الإخوان، الذين يسلمون يوسف حسدًا إلى الذئب، فماذا جرى ليوسف المصري من الحسد؟ وهذا الحسد ذئب

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ١١٠)، البيتان: (١١٣١، ١١٣٢).

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: {قالوا يا أبانا إن ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب} [يوسف: ١٧].

ضخم مترصد»[١].

«بلعم أو بلعام بن باعوراء[٢] وحسده لموسى عليه السلام أنه كان حبرًا من بني إسرائيل أنفسهم، مشهورًا بالعلم والتقوى، وكان ينتظر أن تنزل الرسالة عليه، فلما نزلت على موسى حسده، لم يؤمن به، وأن الآية الكريمة: {واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين} [الأعراف: ١٧٥]. قد نزلت في شأنه، وبلعم عند الصوفية مثل إبليس كلاهما كان عابدًا في البداية عالمًا حبرًا، وكلاهما مُنِيَ بكبيرة من الكبائر التي تردي إبليس بالكبر، وبلعام بالحسد».

«كان أهل الدنيا قد صاروا أسارى لبلعم بن باعور، وكان مثله كمثل عيسى في زمانه، فلم يسجد لأحد سواه، وكانت رقيته شفاء للمريض، فتحدى موسى من الكبر وظن الكمال فصار إلى ما قد سمعت أخباره»[٣].

فأول معصية كان سببها الحسد، فإن إبليس لم يسجد لآدم حسدًا منه، {قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين} [الأعراف: ١٢، ٧٦].

«وإن أمسك الحسد بخناقك في الطريق، فاعلم أن إبليس غالى وتطرف من جرَّاء الحسد، إنه يشعر بالعار من آدم حسدًا منه، ومن جرَّاء هذا الحسد

(١) المصدر السابق (٢/ ١٣٠)، البيتان: (١٤١٠، ١٤١١).

(٢) قال ابن عباس: هو رجل من أهل اليمن. ابن كثير: تفسير القرآن (٢/ ٢٥٤).

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٣٠١)، الأبيات (٣٣١١-٣٣١٣).

يقاتل سعادته»[١].

ويذكر الرومي الصورة التي يحشر عليها الحاسدون وهي وصورة الذئب، «ذلك أن حشر الحاسدين يوم العقاب لا شك سوف يكون على صورة الذئاب»[٢].

صفة الكبر والعُجْب والغرور:

العُجب هو أكبر آفات النفس، يجر عليك الويلات، وأفظعها قاطبة غضب الله سبحانه وتعالى: «**الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني ردائي وإزاري قصمته ولا أبالي**»[٣].

فالكبرياء كان الداء الأكبر عند إبليس اللعين، وهو الذي دفعه إلى عدم السجود لآدم {قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين} [الأعراف: ١٢]، والكبرياء يحرم الإنسان من دخول الجنة، «**لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثال ذرة من كبر**»[٤].

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٧٣)، البيتان (٤٣٢، ٤٣٣).

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٢/ ١٣٠)، البيت: (١٤١٦).

(٣) أبو داود: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (٤/ ٥٩)، وعصام الدين الصبابطي، جامع الأحاديث القدسية، دار الريان للتراث، القاهرة.

(٤) أبو داود: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (٤/ ٥٩).

«لقد كانت علة إبليس في قوله: أنا خير، وهذا المرض موجود في نفس كل مخلوق»[١].

ويقدم الرومي قصة هاروت وماروت[٢] لنموذج من نماذج الضلال على علم، والعجب والاعتماد على القدسية والذي يردي صاحبه، لقد انشغل الملكان وهما في السماء بعيوب أهل الأرض، ولم تشغلهما عيوبهم «**طوبى لمن شغلته عيوبه عن عيوب الناس**»[٣].

إن المتكبر المعجب بنفسه المغرور يشتط غضبًا عندما يرى أحدًا بذنب ويسمى هذا الغضب غضبًا للدين وحمية للدين وما هي إلا كبر منه وإعجاب بنفسه.

والمعجب بنفسه عندما يرى جرمًا من أحد تتأجج في داخله نار من الجحيم، إنه يسمى هذا الكبر حمية للدين، ولا ينظر إلى النفس المجوسية في داخله[٤].

فيقول الإمام علي بن أبي طالب:

«إنما ينبغي لأهل العصمة والمصنوع إليهم في السلامة أن يرحموا أهل

(١)الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٢٩٤)، البيت: (٣٢٢٩).
(٢) الثعالبي: قصص الأنبياء، ص٣٨، ٣٩، (دون ناشر أو تاريخ طبع).
(٣) العسقلاني: الحافظ ابن حجر، بلوغ المرام، مكتبة السوادي، السعودية، ط١،(١٩٩٣م)، ص٤٨٠، رقم (١٥٣٩).
(٤)الرومي: مثنوي الرومي (١/ ٣٠٢)، البيتان (٣٣٣٧، ٣٣٣٨).

الذنوب والمعصية، ويكون الشكر هو الغالب عليهم والحاجز لهم عنهم، فكيف بالغائب الذي عاب أخًا وعيَّره ببلواه، أما ذكر موضوع ستر الله عليه من ذنوبه مما هو أعظم من الذنب الذي عابه به وكيف يذمه بذنب قد ركب مثله، فإن لم يكن ركب ذلك الذنب بعينه فقد عصى الله فيما سواه مما هو أعظم منه ... وايم الله لئن لم يكن عصاه في الكبير وعصاه في الصغير، لجرأته على عيب الناس أكبر ... يا عبد الله لا تعجل في عيب أحد بذنبه فلعله مغفور له، ولا تأمن على نفسك صغير معصية فلعلك معذب عليه ... فليكفف من عليه عيب غيره لما يعلم من عيب نفسه، وليكن الشكر شاغلًا على معافاته ما ابتلي به غيره»[(١)].

ويحذر الرومي المتعبدين من الاغترار بما يوجهونه إلى الخالق من مدحٍ وثناء ظانين أنهم بذلك قد وفوه حقه، فالثناء مهما علا لن يتجاوز ما يفهمه قائله من معنى الكمال.

«فانتبه، انتبه، سواء تحدثت بالحمد أو تحدثت بالشكر، اعتبرهما مثل هراء ذلك الراعي، فإن كان حمدك وشكرك أفضل بالنسبة لحمد الراعي إلا أنه شديد النقص بالنسبة للحق»[(٢)].

وقد عقد «عبد الرحمن بن الجوزي» فصلًا حول هذا المعنى بعنوان: «غرور المتعبدين» يقول: «وفي المتزهدين أهل تغفيل يكاد أحدهم يوطن نفسه على أنه ولي محبوب ومقبول ... وربما احتقر غيره، وظن أن محلته محفوظة به،

---

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق: حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت (١٩٦٣م)، (٣/ ١٦٨)، الخطبة ١٤٠.

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٢/ ١٦٠)، البيتان (١٧٩٨، ١٧٩٩).

تغريه ركيعات ينتصب فيها أو عبادة ينصب بها»[١].

ولا يجوز أن يكن إحساس المرء بالاقتراب من ربه دافعًا إلى إساءة الأدب، ويروى عن أبي يزيد البسطامي في هذا المعنى قوله: «قعدت ليلة في محرابي، فمددت رجلي، فهتف بي هاتف: من يجالس الملوك ينبغي أن يجالسهم بحسن الأدب»[٢].

«وعندما أذن لك بالذكر والدعاء، امتلأ قلبك بالغرور من هذا الدعاء، رأيت نفسك أيضًا متحدثًا مع الله، وما أكثر الذين أبعدوا من جراء هذا الظن، والملك حتى وإن جلس معك على الأرض، اعرف قدر نفسك واجلس بأدب»[٣].

ويقدم الرومي الحل والعلاج لآفة الكبر وبذورها المدح والشهرة وهو أن تكون عبدًا، أن تشعر بعظمة الله مهما بلغت أنت من عظمة، إلا تتوق إلى السيادة والسيطرة، أن تصبح مجهولًا لا يعرفك أحد، متحملًا للضربات كأنك الكرة من الصولجان.

«فرب أشعث أغبر تزدريه العيون، مجهول من الناس، ولو أقسم على الله لأبره»[٤].

(١) ابن الجوزي (عبد الرحمن): صيد الخاطر، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة الكليات الأزهرية، ص١٣٥، ١٣٦.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي (١٩٦٩م)، ص٦٩.

(٣) الرومي: مثنوي الرومي (٢/ ٥٢)، الأبيات (٣٤١-٣٤٣).

(٤) مسلم: صحيح مسلم، دار الغد العربي، ط١، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، (٨/ ٢٥٤)، رقم (٧٠٥٠).

«كُن عبدًا ما استطعت ولا تصر سلطانًا، كن متلقيًا للضربات كالكرة ولا تصر صولجان»[(١)].

صفة البخل:

البخل في نظر الرومي عجز عن إبصار الجزاء، فمن هذا الوجه يكون البخر جحودًا وإنكارًا لما وعد به الله حسن المثوبة.

فلا وجود إذن للبخل في العالم، إنما مرد ذلك إلى الجحود، فمن لا يعتقد بالجزاء، لا يقبل بالرضا مبدأ الجود، فالجود بالروح مبعثه رؤية الجزاء، فمن أدرك حقيقة ذلك الجزاء الإلهي هان عليه البذل والعطاء.

«وأقل عيوبه السخاء والعطاء، ذلك السخاء الذي يصل به إلى بذل الروح، والجود بأجمعه هو رؤية العوض، ومن ثَمَّ فرؤية العوض ضد الخوف، والبخل هو عدم رؤية العوض ورؤية الدر تسعد الغواص»[(٢)].

يقدم الرومي صورة من صور البخل والجود من خلال هذه الحكاية، فالوزير الأول الجواد الذي يحض على الجود، والوزير الثاني البخيل الذي يأمر السلطان بالبخل، ويزين له التضييق على الشعراء والتضييق على الرعية.

«قدَّم شاعر قصيدة أمام الملك، أملًا في خلعه وإكرام وجاه، كان الملك جوَّادًا فأمر له بألف من الذهب الأحمر والعطايا والهبات، فقال له وزيره: إن

---

(١) الرومي: مثنوي الرومي (١/ ١٨٦)، البيت (١٨٧٨).

(٢) الرومي: مثنوي الرومي (٢/ ٩٣، ٩٤)، الأبيات (٨٩٤-٩٠١).

هذا قليل، صله بعشرة آلاف ... كان الوزير الجوَّاد في هذه المرة كان قد غادر الدنيا على براق العز، وخلفه وزير جديد، جلس في الصدر لكنه كان شديد القسوة والخسة، قال: يأيها الملك، إن لدنيا نفقات كثيرة، ولا يصح أن تكون هذه العطية مكافأة لشاعر»[1].

(١) المصدر السابق (٤/ ١٣٨-١٤٥)، الأبيات (١١٥٦-١٢٤٠).

الفصل الثامن

الروح والمادة

عند

جلال الدين الرومي

إن الصوفية بصفة عامة يؤكدون القيم الروحية ويهونون من شأن المادة؛ ذلك أن فلسفتهم إنما تقوم على أن الإنسان روح وجسد، معنى ومبنى، على أنهم يوجهون أكثر اهتمامهم إلى الروح الإنساني، ويعملون على البلوغ به إلى أقصى درجات الكمال، وهذا الاتجاه الروحي له أهميته القصوى بالنسبة لعالم اليوم، فمن الممكن أن تنتفع به البشرية في إدخال شيء من الاعتدال على ما ساد عالم اليوم من غلو مادي[١].

لكن ما هو موقف الصوفية من العالم الدنيوي؟

هل الصوفية أصحاب فلسفة نظرية بحتة، ودعاة مُثُل عليا تجعلهم يتنكرون للواقع الدنيوي والتزاماته؟

الحقيقة أن ميل الصوفية إنما هو إلى التقليل من أهمية الدنيا لا إلى إهمالها والتنكر لها، وقد نشأ هذا الاتجاه عندهم لما لاحظوه على البشرية من اتجاه غالب في انصرافهم إلى الدنيا وشئونها، على أنه لا ينبغي أن يحمل هذا الكلام على أن الصوفية يتنكرون للحياة الدنيوية وحاجاتها، فالواقع أن العكس هو الصحيح، ولست أنكر أنه قد وجد من بين الصوفية من مال إلى السلبية في هذه الحياة، وهذا الاتجاه السلبي غريب كل الغربة عن روح الإسلام، كما أن الداعين إليه لم يكونوا من الأعلام ولا من أهل المكانة في التفكير الصوفي البنَّاء، فنحن نجد عند الكثرة الغالبة من مفكريهم أن اهتمامهم بالحياة الدنيوية واضح، وأن دعوتهم إلى السعي فيها أكيدة لا تقبل الشك.

---

(١) كفافي: اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية، ص٢٧.

وقد حظي التصوف الإسلامي ببعض المفكرين الذين برعوا في علوم الظاهر، بلغوا فيها أعلى مراتب الأستاذية، ثم دخلوا بعد ذلك في مذهب الصوفية، فكانت إحاطتهم الواسعة بعلوم الدين وبمعارف زمانهم، وفهمهم للحياة وخبرتهم بها من العوامل التي أبعدتهم عن السلبية وسبلها الغريبة عن الإسلام(١).

ولعل أبرز مثال لهؤلاء الصوفية: الإمام الغزالي، والرومي، وقد بلغ الرومي في غزلة الصوفي أسمى درجة بلغها شعراء الصوفية في التجرد من المادة، والانطلاق من عالم الحس إلى عوالم رحبة من التأمل الروحي، يحمل القارئ إليها ويوغل به في جوانبها الرحاب، وحيثما تنقل القارئ من جنبات ديوان شمس وجد أشواقًا عارمة، أشواق روح أدركت حقيقتها وعانت هذه الحياة غربها، فعربدت في الجسد وزلزلت جوانبه لتتحرر من أساره»(٢).

لذلك لا ينبغي أن نعجب عندما نرى الرومي يعد الجسد بقوانينه المادية الكثيفة بمثابة قبر كئيب فيتوقف إلى ساعة البعث والنشور.

«أني لحبيس قبر الجسد، فتقدم يا إسرافيل، وانفخ في الصور من أجلي حتى أنهض من قبر الجسد»(٣).

وتثور روح الشاعر الصوفي على هذا العالم المادي المحدود، فيقول: «لقد

---

(١) كفافي: اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية، ص٣١.

(٢) كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، ص٤٢.

(٣) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٥) غزلية (٣).

صرنا ساكني الظلام كالفأر والثعبان، مقيمين داخل الثرى في هذا العالم المحدود»[١].

وقد ذكر أفلاكي من أحاديث شمس الدين أنه سأله أحد الحاضرين: ماذا أفعل حتى ألحق بك؟ قال: دع الجسد وتعال، فالجسد حجاب بين العبد والله سبحانه وتعالى، والحجاب الخاص رؤية الطاعة ورؤية الثواب ورؤية الكرامة[٢].

وترك الجسد هنا يقصد به التجرد من شهوات الجسد، ولهذا يهيب الرومي بمريديه أن يجِدُّوا حتى يحوِّلوا تلك الشهوات الحسية الدنيئة إلى صفاء روحي عظيم، فالإنسان بما فيه من عنصر روحي شريف لا يتغذى جسده بالزاد المادي وإنما غذاؤه الأصلي هو الزاد الروحي.

«جدوا واجتهدوا حتى يصير هذا الجسد روحًا، فلا كان هذا الخبز الذي أصبح جسدًا»[٣].

وما دامت تلك المادية الكثيفة هي أصل الصفات الذميمة ومبعثها، فما هو الطريق إلى التخلص من شهوة الجسد؟

ما السبيل إلى الظفر بثمار الروح؟

---

(١) المصدر السابق (١/ ٣٦٩) غزلية (٩١٨).

(٢) الأفلاكي: مناقب العارفين (٢/ ٦٥٤).

(٣) الرومي: المصدر السابق (١/ ٢٥٤) غزلية (٦٤١).

«ولو تأملت لوجدت الخصال الحميدة كلها منشؤها القلب، أما الصفات الذميمة فمعدنها الماء والطين، أيتها الروح بالهوى والشهوة تتزايد ظلمة الجسد، فالمشكلة هي ترك الهوى، وهو حل كل مشكلة، ولكن اعقد مع نفسك عهدًا حتى لا تنقضه، وإلا فالعلة باقية وعلاجك وهم ومحال؛ لأن طبعك بعد ذلك سيألف الشرط الجاد، وسترى الآلاف من ثمار الروح تنبع من داخلك، ثم يصبح هذا القلب الحديدي مرآة لك، وهكذا يصقل وجه ذلك القلب الذي كان خاملًا فيبدي في كل لحظة وجهًا»(١).

ويرى الشاعر الصوفي الجبل قد هام بالله حبًّا، فيتوجه إلى جسده بالحديث يحثه على الترفع عن التردد والحيرة، ويدعوه إلى التأسي بالجبل فالجبل يعشق شمس الحقيقة.

«شمخ ذلك الجبل برأسه لا تكبرًا ولا استعظامًا، وإنما لعشقه نور شمسك عند الشروق، ليكون هو أول ما يشرق عليه نور الشمس، وليكون هو أول من يشتري ذلك النور، أيها الجسد تعلم من الجبل، وارفع الرأس عاليًا، فأنت منجم العشق الإلهي، ولست أقل من الجبل، لا تتأرج بين القمة والحضيض، وكن في اللامكان، فإن ترددك بين الجهات الست يوقعك في الحيرة، انظر إلى القلب، فقلبك خارج الجهات الست، وسوف يخلصك القلب من هذه المشقة»(٢).

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ١٥٩) غزلية (٤٠٠).

(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٧١٥) غزلية (١٧٢٣).

ومن الواضح أن الشاعر يقصد بالقلب هنا الروح، فهي فوق المكان وخارج الحدود، ثم يرثي الشاعر طلاب المادة الذين لم يدركوا أن الظفر بنعيم القرب من السلطان واستماع حديثه والتمتع بمشاهدته -أمر عظيم، أما التطلع إلى ماديات مأدبته فتسول ووقاحة، فالحق سبحانه قد خلق الموجودات كلها من أجل الإنسان وسخرها له، وخلقه هو للمثول بين يديه سبحانه، فلا ينبغي أن ينزل الإنسان من مكانته الرفيعة وينشغل بما سخر له عما خلق هو له.

«أعطِ الخبز لأكل الخير، ذلك الطامع المسكين، وارتد ذلك العاشق المتيم بالخبز في زاوية أيها الساقي، يا روح الروح إننا لم نأت إلى هنا من أجل الخبز، فانهض ولا تحمل بوجه متسول في مأدبة السلطان أيها الساقي»[1].

ويضيق الشاعر ذرعًا بهذا العالم المادي، فيهتف بروحه المتألقة لتنطلق إلى دنيا الوصال تاركة تلك التفاهات الحقيرة.

«لترحل من الماء المالح نحو ماء الحياة، ولترجع إلى صدر عالم الروح تاركًا موضع صف النعال[2]، لتذهبي، لتذهبي أيتها الروح، فإننا أيضًا قادمون من عالم الفرق هذا إلى عالم الوصال، إلى متى تظل في عالم التراب، تملأ كالأطفال حجورنا بالتراب والحصى وحطام الخزف»[3].

وفي البيت الأخير يشبه الشاعر تعلق الناس بمتاع الدنيا بتعلق الأطفال

---

(١) المصدر السابق (١/ ٧) غزلية (٩).

(٢) صف النعال: كناية عن العالم المادي.

(٣) المصدر السابق (٢/ ٦٦) غزلية (١٦٣).

بالتراب والحصى وحطام الخزف.

ويتحدث الشاعر بلسان الصوفية مستنكرًا نزول الإنسان من رفيع مكانته وانشغاله بما سخر من أجله.

«الفك ذو الرداء الأزرق غلامنا، فكيف نكون أسرى لغلامنا، وما دمنا نحن أسودًا أشربنا لبن الأسود، فلم نفتن بالجبن كالفهود؟»[1].

أي ما دمنا نحن ملوك الروح تغذينا من الزاد الروحي بالملأ الأعلى فلماذا تبهرنا الملذات الحسية.

ويبدو أن هذه الروح المفعمة بالجمال العلوي كانت تنظر إلى عالم الدنيا باستخفاف واحتقار، إذن كيف تطمئن إلى ذلك العالم المادي ومباهجه محدودة مكدرة؟ فوروده يجاورها الشوك، وشرابه يخالطه الخمار، كيف يتعلق الإنسان بذلك العالم وهو زائل في الغد لا محالة؟

«إلى متى تعانق هذا المعشوق الميت؟ عانق الروح التي لا حدود لها، إن ما يولد في الربيع يموت إبان الخريف، أما بشتان العشق فمدده من غير هذا الربيع، إن الوردة التي يأتي بها الربيع تكون قرينة الشوك، كما أن خمر العصير لا تخلو من الخمار، فلا ترتعد فوق حصان الجسد، وسر مسرعًا على قدميك؛ فإن الله يهب جناحين لمن لم يمتطِ حصان الجسد»[2].

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٥٥٠) غزلية (١٣٦٠).

(٢) الرومي: ديوان شمس (١/ ١٨٢) غزلية (٤٥٥).

أما في الأبيات التالية فيبدو الشاعر وكأنه يهتف من أعماق القلب قائلًا: دع المادة وأقبل على الروح.

فهو يحث السالك على التخلص من عشق المادة: المعشوق المادي، الزاد المادي، والمشاهد المادية.

«كن متألقًا مع الجماعة كي ترى لذة الروح، وأقبل إلى حي الحانات لترى الشاربين حتى الثمالة، اشرب قدح العشق وانتظر حتى تغسل العار، وأغمض عيني الرأس لترى عين القلب الخفية، وافتح يديك ما دمت تبغي احتضان الحبيب، وحطم المعشوق الترابي كي تشاهد وجوه الحسان، إلى متى تظل تجمع المهر من أجل عجوز؟ إلى متى تظل تواجه السيوف والرماح من أجل بضعة أرغفة من الخبز، لا تفكر إلا في خالق الفكر؟ وسوف ترى أن التفكير في الأحباب أفضل من التفكير في الخبز، لِمَ تلتصق بالسجن وأرض الله واسعة؟ كف عن التفكير في إدخال مال الدنيا كي تسمع وصف الجنان»(١).

والشاعر لا يفتأ يعرض ما يمر بخاطره من مقارنات بين عالم المادة بنقائصه ورذائله وعالم الروح بمحاسنه وفضائله.

«إن الصور التي اتخذت لونها من هذا التراب لا وفاء لها، أما الصورة التي اقتبست لونها من العالم الأعلى فهي مباركة» (٢).

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٥٠٤) غزلية (١٢١٢).

(٢) الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ١٨٠) غزلية (٤٥١).

ولكن ما سر هذه النظرة إلى الدنيا وملذاتها؟ كيف عافتها روح الشاعر هكذا؟

الجواب كما يقول الرومي:

«كل ما يتبدى له من الدين ذوق أنى له أن يتلذذ بشهد الدنيا، فإذا ما تساءل السالك إذن كيف الخلاص؟»(١).

يكون جوابه: طهارة الروح من شهوات الجسد هي وسيلة الترقي إلى الملأ الأعلى حيث يطيب له المقام.

«لما اغتسلت الروح من كدوة الطين عرج ذلك القلب إلى أعلى، فلما استقر هناك طاب له المكان»(٢).

وهناك في روضة الروح زهور بلا أشواك؛ يعني بذلك أن عالم الروح سروره بلا أحزان، ولذ لا يدخله السالك إلا متجردًا من طبائعه المادية.

«يا موسى الروح اخلع نعليك، فليس في روضة الروح شوك وسوف تعود جميع الحمائم، فقد تم صيد هؤلاء الصيادين»(٣).

ويفسر الصوفية خلع النعلين بالتجرد من النفس وشهواتها الدنيئة، أما البيت الثاني فالحمائم فيه رمز للأرواح، أما الصيادون فيرمز بهم إلى مطالب

(١) المصدر السابق (١/ ٤٠١) غزلية (٩٩١).

(٢) المصدر السابق (١/ ٣٩٩)، غزلية (٨٤٩).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٥٤٨)، غزلية (١٣٢٧).

الجسد التي تقتنص الروح، وتوقعها في شرك الشهوة، فإذا تم القضاء على هذه الشهوات والمطالب الحسية انطلقت الأرواح إلى موطنها العلوي.

وفي الأبيات التالية يعرض الرومي أفكاره عن تفاهة شأن العالم المادي بالقياس إلى عظمة العالم الروحي، ويدعو إلى التخفيف من قيود المادة، كي يتسنى للروح أن تنطلق.

«عندما يوجد الماء تنمو الحبوب ويوجد الخبز، ولكن لا ينبثق من الخبز ماء مطلقًا أيها الحبيب، لا تسكب ماء الوجه لفقرك أيها الضعيف من أجل لقمة العيش كالمتسولين، إن العالم برمته ليس إلا نصف لقمة، ومن جراء الحرص اختفى النصف لقمة في الماء، الأرض والسماء دلو وإبريق والماء خارج نطاق الأرض والسماء، فأسرع أنت أيضًا بالخروج من الأرض والأفلاك كي ترى الماء جاريًا من اللامكان، وإذ تنجو سمكة روحك من هذا الحوض، ستشرب الماء من البحر اللانهائي، في ذلك البحر أسماك مثل الخضر، وفيه أسماك خالدة وماء خالد، من تلك المشاهدة يأتي للعين نورها، ومن ذلك السطح العلوي يأتي الماء في الميزاب، ومن ذلك البستان تتفتح هذه الورود البديعة، ومن ذلك الدولاب يحصل الروض على الماء، من ذلك النخل كان رطب مريم، من غير أسباب، ومن هذه الأبواب جاء ذلك الماء، حينئذ تصبح روحك سعيدة نشوى، فمن هذا المكان يأتي الماء نحوك جاريًا»[1].

وتبدو في الأبيات التالية بعض سمات ذلك العالم الروحاني العجيب، وإن

(١) الرومي: ديوان شمس تبريزي (١/ ١١٩، ١٢٠)، غزلية (٢٩٤).

بدا الوصف غير دقيق، فما ذلك إلا لأن أخص سمات هذا العالم، أنه لا يحتويه وصف ولا يسعه بيان.

«إن تلك الفاكهة من فرط لطفها تذوب في الكف، وتلك الفاكهة التي خلقت من نوره لا توضع على الكف، ذلك العبير الذي تفوح من زلف حسناء ختا، لا هو من مسك التتار، ولا هو من العنبر وزهور اللادن، هناك لا دين ولا قانون، ليس إلا بستان حديث النسق، ليس إلا الورود والنسرين، ليس إلا السوسن وشقائق النعمان، لا تحمل جسدك صوب الشمس الحق تبريزي، فهناك حيث تسيطر الروح لا مكان لرأس الإبرة»[1].

وهذا المعنى الوارد في البيت الأخير هو حقيقة صوفية معروفة إلا أن الرومي أبدع تصويرها، فذلك العالم الروحاني الطاهر لا يتسنى للسالك دخوله إلا إذا تجرد تمامًا من جميع شهوات الجسد ورذائله، فهناك حيث الروحانية المطلقة لا مكان لذرة من المادة والروح في تصور هذا الشاعر الصوفي لا تعرف الخوف مطلقًا؛ لأنها نبع البهجة والسعادة.

«أيها الروح ماذا تخاف؟ إنك روح، لست جسدًا ولست نفسًا، إن الجسد هو معدن الخوف، ولكنك أنت البهجة والسرور»[2].

الروح عند جلال الدين ليست سوى الوعي الإدراك والمعرفة، وكلما زادت معرفة الروح في إنسان ما بما هو خارج نطاق الاهتمامات المادية كان الجانب

---

(١) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٥٠٢)، غزلية (١٢١٥).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٥١٩)، غزلية (١٧٥٣).

الروحي أقوى فيه.

فالروح روح بقدر ما هي متصلة بعالم الغيب، وهذا هو ما يعبر عنه بالوعي والمعرفة أو بمعنى أصح العرفان، وإن لم تزدن الروح بهذه المعرفة وهذا الوعي، كانت قيمتها أقل من جماد، فهي ليست روحًا إلهية.

والروح الأولى هي الروح التي انبثقت منها الحياة كلها، هي الروح المسموح لها بالحظيرة القدسية، أما روح الروح فهي الوجود المطلق للخالق، والروح تسمو دائمًا إلى الاتصال بها، وليس وراء ذلك مطمح، أما الروح الجديدة فهي روح آدم التي نفخها الله تعالى فيه، وهي قادرة على إدراك الغيب والملائكة بالنسبة لها كأنهم الجسد.

«ولما كان الوعي هو سر الروح وماهيتها، فكل من هو أكثر وعيًا أقوى روحًا، وتأثير الروح هو الوعي، وكل من لديه وعي أكثر فهو إلهي، ولما كان الوعي هو لازمة الروح أيها القلب، فكل من هو أكثر وعيًا أقوى روحًا، وعالم الروح بأسره عالم من الوعي، وكل من لا روح له فهو فارغ من العلم، ولو كانت العلوم خارج هذا الأصل، لكانت تلك الأرواح جمادًا في ذلك الميدان، ولقد كانت الروح الأولى مظهرًا للبلاط، أما روح الروح فقد صارت مظهرًا لله، لقد كان أولئك الملائكة بأجمعهم عقلًا وروحًا، ثم خلقت الروح الجديدة وكانوا جسدًا لها»[1].

ذات الإنسان هي الروح التي تربطه بعالم المعنى، وهو في اتصال بالوجود

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٦/ ٤٢)، أبيات (١٤٩-١٥٥).

المطلق تعيش في قصر موجود في الأمن السرمدي، ذلك أن من عرف نفسه فقد عرف ربه، ومن عرف ربه كان في حمى وأمن من هذه المعرفة.

والجسد بمثابة الشيء التافه الذي يرضي الأطفال؛ لأن الطفل لا همَّ له في المعرفة، أما الرجال فهمهم القلب.

«ولقد علمنا أننا لسنا هذا الجسد، وأننا من وراء الجسد، نحيا بالله، وما أسعد ذلك الذي عرف نفسه، وبنى قصرًا في الأمن السرمدي، والطفل يبكي من أجل الجوز والزبيب، بينما يكون هذا أمرًا هينًا بالنسبة للعاقل»[1].

الروح والجسد كلاهما لازم للآخر فكلاهما معًا، مثلما يكون في الزرع الحب (الروح) والقش والتبن (الجسد)، والحكمة الإلهية تجمع هذه الأضداد معًا، فوجود الجسد ضروري لأنه مركب الروح، وبكليهما معًا تصح أسباب الدنيا، وبعد إدراك الحقائق، وبعد أن تقضي هذه الحياة الدنيا يمضي كل عنصر إلى أصله.

«إنه كلاهما معًا، ولكن من محصول الزرع تكون البذور أصلًا، أما هذا التبن والقش ففرع، وإن الحكمة قد جمعت هذه الأضداد معًا، وهذا القصاب يجمع معًا ما حول الفخذ وما حول الرقبة، والروح بلا جسد لا تستطيع العمل، وجسدك بلا روح يكون باردًا متجمدًا، وجسدك ظاهر أما روحك فخفية، وبهذين كليهما صحت أسباب الدنيا»[2].

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٥/ ٣٤٦)، أبيات (٣٣٤١-٣٣٤٣).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٥/ ٣٥٤)، الأبيات (٣٤٢٢-٣٤٢٥).

والجسد والروح كلاهما من صنع الله، ولكن أجساد الطاهرين طاهرة كأنها ذات الروح.

فالجسد الذي ينغمس في التراب وشهوات الدنيا يتطبع بها، والجسد الذي تسيطر عليه الروح الطاهرة تطبعه بطابعها، فأقوالهم ونفوسهم وصورهم كلها أرواح مطلقة، وعلى العكس أعداء الأطهار، وقد تغلبت عليهم أجسادهم، فأصبحوا جسدًا خالصًا.

«فإنهما يوزنان معًا في الميزان على السواء؛ لأن كلًّا منهما لازم للآخر كالروح والجسد، ومن ثم فإن العظماء لم يقولوا عبثًا، وأن أجساد الطاهرين طاهرة كأنها الروح، وأقوالهم ونفوسهم كلها أرواح مطلقة، لا أمارة لها، وأرواح أعدائهم كلها أجساد خالصة، كالزهر الزائد في النرد مجرد اسم، ولقد انغمس أحدهم في التراب وصار بأجمعه ترابًا، ولكن آخر انغمس في الملح وصار كله طاهرًا»[1].

ما هذا الجسد بالنسبة للروح إلا كإطار، كوعاء تمامًا، كجرة، وقيمة الجرة بما فيها، فجسد العارف مليء بالعلم والفيض، وجرة الفاسق والكافر مليئة بالسم الزعاف، فانظر دائمًا إلى ما تحتويه القدور ملكًا، وإلا إذا وقفت على النظر إلى الظاهر تضل.

«الأجساد كالجرار مغلقة الفوهة، ولكي تعلم ما في الجرة انظر إليها!!، فجرة ذلك الجسد مليئة بماء الحياة، وقدر هذا الجسد مليء بالسم القاتل، فانظر

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ١٩٦-١٩٧)، الأبيات (٢٠١٠-٢٠١٤).

إلى المحتوى فأنت ملك، وإذا نظرت إلى الغلاف فأنت ضال»[١].

فالجسد يحيط بالروح إحاطة الحبل، فإما أن يصفو ويجذبها إلى السماء، وإما أن يعكف على الشهوات ويجذبها إلى الأرض.

أما الروح فهي كالضفدع نائمة مستريحة مسترضية تحت ماء المعرفة فارغة من أذى الجسد ومن شده ومن جذبه، وبذلك الحبل يجذبها فأر الجسد، والروح في مرارة من ارتباطها بهذا الجسد، تعاني مما يشدها إليه، ويسوقها إلى معاناته.

فحال الروح مثل حال هذا الضفدع في تعلقها بالجسد الذي يعد سجنًا لها، فالروح حين نوم الجسد تكون في عالم من السرور والسعادة، عالم ماء المعرفة، وإذا لم يجذبها فأر الجسد من عالمها السعيد هذا لظلت فيه.

«والجسد كأنه الحبل على الروح، يجذبها إلى الأرض من السماء، وضفدع الروح في نوم انعدام الوعي، نجت من فأر الجسد وتسعد، وفأر الجسد يجذبها بذلك الحبل، وكم من أنواع المرارة تتحملها الروح من هذا الجانب، وإن لم يكن جذب الفأر نتن اللب، لسعد الضفدع أيما سعادة داخل الماء»[٢].

«عمارة الروح من خراب البدن » فكرة اهتم بها الرومي والصوفية، فالروح لا يعمر إلا بخراب البدن؛ أي عدم إغراقه بالشهوات والموبقات، وهذا التخريب للبدن هو بداية عمران الروح، وكل عمران لا بد له في البداية من

---

(١) المصدر السابق (٦/ ٨٤) أبيات (٦٥٥-٦٥٧).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٦/ ٢٤١) أبيات (٢٧٤٤-٢٧٤٧).

تخريب، ومن أمثلة ذلك قطع الماء عن الجدول وتطهيره ثم إجراء الماء فيه، وهدم للمنزل للبحث عن الكنز وشق الجلد وإخراج النصل.

ويقول ابن قيم الجوزية:

«لا بد من قبول المحل لما يوضع فيه أن يفرغ من ضده، وهذا كما أنه من الذوات والأعيان، فكذلك هو في الاعتقادات والإرادات، فإذا كان القلب ممتلئًا بالباطل اعتقادًا ومحبة، ولم يبق فيه لاعتقاد الحق ومحبته موضع، كما أن اللسان إذا اشتغل بالتكلم بما لا ينفع، لم يتمكن صاحبه من النطق بما ينفعه، إلا إذا فرغ لسانه من النطق بالباطل، وكذلك الجوارح إذا اشتغلت بغير الطاعة لم يمكن شغلها بالطاعة إلا إذا فرغتها من ضدها، فكذلك القلب المشغول بمحبة غير الله وإرادته والشوق إليه والأنس به، لا يمكن شغله بمحبة الله وإرادته وحبه والشوق إلى لقائه لا بتفريغه من تعلقه بغيره، ولا حركة اللسان بذكره والجوارح بخدمته إلا إذا فرغها من ذكر غيره وخدمته، فإذا امتلأ القلب بالشغل بالمخلوق والعلوم التي لا تنفع، لم يبق فيه موضع للشغل بالله ومعرفة أسمائه وصفاته وأحكامه»(١).

«وصحة ذاك الحس من عمران الجسد، وصحة هذا الحس من تخريب البدن، وإن طريق الروح ليخرب الجسد، ومن بعد ذلك التدمير يقوم بإصلاحه، لقد هدم الدار من أجل كنز من الذهب، ومن نفس هذا الكنز جعلها أكثر عمرانًا، وقطع الماء ثم بتطهير الجدول، ثم أجرى في الجدول ماءً

---

(١) ابن القيم: الفوائد، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة (١٩٩٥م)، ص٤١.

صالحًا للشرب، وشق الجلد وأخرج النصل، وتكون من بعدها فوقه جلد جديد، وهدم القلعة، واستولى عليها من الكافر، ثم أقام عليها مائة برج وسد»(١).

وإذا كان جسد الإنسان هو العالم الأصغر، فإن روحه أو باطنه أو قلبه المليء بالنور هو العالم الأكبر، وكل ما في الكون إلى جواره صغير بل هو المقصود من الخلق والخليقة، كما تكون الثمرة هي المقصودة من الشجرة وهي أصل الشجرة هي الآخرة السابقة، قال صلى الله عليه وسلم: «**نحن الآخرون السابقون**» (٢).

أي المتأخرون عن الأمم، السابقون لها بالعزة والشرف، كن كالفاكهة من الشجرة هي آخر ما يظهر في الشجرة، لكنها هي المقصودة بخلقة الشجرة، ومحمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء بعثًا لكنه أولهم خلقًا «وكان نبينا وآدم بين الماء والطين»(٣)، وآدم من دونه تحت لوائي يوم القيامة(٤).

فإن ما يميز الإنسان هو هذه الروح الإلهية، والتي يعبر عنها بتعبيرات عديدة: فهي الروح، وهي السر، وهي القلب، وهي موضع سر الله، وموضع نظره، وموضع حلوله، فمن منطلق النفس يكون الإنسان لا شيء، أما من منطلق الروح فهو العالم الأكبر.

---

(١) الرومي : مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٦٣)، أبيات (٣٠٦-٣١١).

(٢) مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية (٢/ ٢٨٥).

(٣) الألباني: الأحاديث الضعيفة، مكتبة المعارف بالرياض، ط١، (١٤١٢هـ-١٩٩٣م)، (١/ ٤٧٣).

(٤) الإمام أحمد: مسند أحمد، دار الحديث، القاهرة (١٠/ ٦)، رقم (١٠٢٩).

«إذن فأنت في الصورة العالم الأصغر وأنت في المعنى إذن العالم الأكبر، وفي الظاهر يكون ذلك الغصن أصلًا للثمرة، لكن الفرع في الحقيقة صار من أجل الثمرة، فإن لم يكن الميل إلى الثمرة والأول فيه، متى كان البستاني يغرس جذور الشجر؟ ومن ثَمَّ فإن ذلك الشجر على سبيل المعنى ولد من الثمر، وإن كان الثمر قد ولد منه على سبيل الصورة، ومن هنا قال المصطفى عليه السلام: إن آدم والأنبياء خلفي وتحت لوائي، ومن أجل هذا ساق صاحب الفنون قوله: نحن الآخرون السابقون»[(١)].

فكما أن للدولة ملكًا يؤثر في أركان مملكته وحاشية ورعية، فإن للجسد ملكًا هو الروح، وكل آثار اللطف في الجسد من الروح، ثم هناك أيضًا ألطاف العقل (عقل المعاد) التي يمد بها الجسد، والعشق، المرشد الكامل الأستاذ، كل هذه قوى تؤثر في الجسد وتشرق عليه، وبقدر تلمذة الإنسان على أحدهما يكون محصوله.

«لطف مليك الروح الذي لا وطن له، انظر كيف أثر في الجسد بكليته!! ولطف العقل حسن الأصل حسن النسب، انظر كيف يؤدب كل الجسد، والعشق اللعوب الذي لا قرار له، ولا سكون، كيف يصيب كل الجسد بالجنون، ولطف ماء البحر الذي هو كالكوثر، حصاؤه كلها در وجوهر، وكل ما يكون الأستاذ معروفًا به، تكون أرواح تلاميذه متصفة به»[(٢)].

---

(١) الرومي : مثنوي جلال الدين الرومي (٤/ ٨٦)، أبيات (٥٢١-٥٢٦).

(٢) الرومي : مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٢٦٣)، أبيات (٢٨٣٧-٢٨٤١).

قوت الروح من المعرفة ومن الفيض ومن النور، وبالعشق تحيا الروح، فرزق الروح من المعرفة والنور لا الطعام.

وإذا كنت تريد أن تنجو، فخذ غذاءك من الحكمة، ومن عوالم الغيب من نور الله، اترك البدن، وغذاء الروح من غذاء المعرفة الذي يعطيه الله سبحانه وتعالى لخاصته دون انتظار لمقابل، فعندما قال الله: {وكلوا من رزقه} [الملك: ١٥]. كان يقصد برزقه هذا المعرفة والحكمة وهو الرزق الوحيد الجدير بالروح والمناسب لها.

فهناك غير هذا الفم الذي يأكل الطعام فم آخر، يأكل لقمة السر هذا هو قلب العارف، لكن هناك شرطًا لكي يظهر لك هذا الفم هو أن تفطم عن لبن الشيطان؛ أي اللذات المادية ووساوس الشيطان، فامضِ وخذ غذاءك من الحكمة، فقد أعطاه الله بلا غرض، من محض العطاء، وعندما قال لك الحق أيها السالك: {كلوا من رزقه} فهمت أن المقصود هو الخبز «ولم تفهم» أنها الحكمة، وزرق الحق هو الحكمة في المقام الأول؛ ذلك لأنها تأخذ بحلقك في نهاية الأمر، فإن أغلقت هذا الفم «الذي في الجسد» لا نفتح لك ذلك الفم الذي يأكل لقيمات السر، وإن فطمت جسدك عن لبن الشيطان فإنك تأكل كثيرًا من النعم بعد هذا الفطام(١).

إن شكوى الروح وترددها بين الجنوح نحو موطنها ومنبتها الأول وبين سجن الجسد والطين، وهو ميدان الصراع عند الصوفي أو السالك أو القضية

---

(١) الرومي: المثنوي (٣/ ٣٢١)، أبيات (٣٧٤٦-٣٧٥٠).

الأولى في جدلية العرفان.

إن هذا التردد عقبة، ولا حل له عند الرومي إلا التعلق بمن يعرف الطريق والسير في أثره.

«فهذا التردد حبس وسجن يمنع الروح عن المضي نحو جهة ما، يجذبها هذا إلى هذه الجهة وذاك إلى تلك، وكل منهما قائل له: أنا طريق الرشد، إن هذا التردد عقبة في طريق الحق، فما أسعد ذلك الذي يكون مطلق القدم، إنهم يمضي بلا تردد في الطريق المستقيم، وإذا كنت تعرف الطريق فابحث عن أثر خطواته»[(١)].

والطيور هي الأرواح العاشقة للحقيقة، وقد جرى الحديث في حبسها في أقفاص الأجساد عند الرومي وعند كثيرين من قبله كالإمام الغزالي، وتشبيه الروح بالطائر والجسد بالقفص، هو تشبيه شائع ورد أيضًا في عينية ابن سينا المشهورة، وعند الرومي تشبه بالطائر حينًا على الإطلاق، وبالبازي (كناية عن القوة) في أحيان أخرى.

«وعندما أخذ طائر روحه يتخبط في قفص جسده، دفع المال واشترى الجارية»[(٢)].

والنوم يخلص الأرواح من أقفاص الأجساد ويحررها كاسرًا ما يحيط بها من

(١) المصدر السابق (٣/ ٦٤، ٦٥) أبيات (٤٨٨-٤٩٥).
(٢) الرومي: المثنوي (١/ ٣٩)، البيت: (٣٩).

ألواح العقل والذهن والأعراف والتقاليد والعادات ولهثانها طوال النهار في أثر نفع الدنيا وتشاحنها، وتحملها لوطأة هذا الجسد الذي يشدها إلى الطين ومتطلباته، لتعيش الأرواح في مساواة مجردة، فروح السجين مرتاحة من السجن، فلا حسرة ولا رجاء نفع، ولا خوف ضرر، ولا قلق من هذا أو ذاك.

«وإنك لتخلص كل ليلة الأرواح من سجون الأجساد، تحطم الألواح والحواجز، وتنجو الأرواح كل ليلة من هذه الأقفاص، مجردة تكون، فلا حاكم ولا محكوم، فلا حسرة، ولا فكر عن النفع والضر، ولا هم ولا خيال عن هذا أو ذاك»[١].

أرواح العارفين تجول في عوالم اليقظة، كما تجول أرواح العوام في النوم، مثل أهل الكهف: {وتحسبهم أيقاظًا وهم رقود} [الكهف: ١٨].

وهكذا يكون حال العارف حتى عندما لا يروح في النوم، ولقد قال تعالى: {هم رقود} إنهم غافلون عن أحوال الدنيا ليلًا ونهارًا، وكأنهم القلم يقلبون بين أصابع الرحمن[٢].

وأرواح العوام تمضي إلى صحراء لا وصف لها، فتستريح الأرواح من الأبدان، وتستريح الأبدان من الأرواح، ويستريح كلاهما من هذا الصراع المحتدم فيما بينهما والمستمر ما دامت اليقظة قائمة، ثم ثمة صفير -كالذي يطلقه الصياد للطير- وتمد شباك الدنيا وفخاخها عندما تشرق شمس النهار،

(١) الرومي: المصدر السابق (١/ ٧٠)، أبيات (٣٩٠-٣٩٣).

(٢) الرومي: المصدر السابق (١/ ٧٠)، أبيات (٣٩٤-٣٩٦).

فيستدعي فالق الإصباح، وكأنه نفخ في صور إسرافيل، وهذه الأرواح الشاردة إلى عالم الصورة والجياد التي عريت من سروجها.

«فالنوم أخو الموت» ولا يموت أهل الجنة [(١)].

فالموت قطع لكل العلائق من الدنيا، لكن في النوم يبقى خيط غير مرئي بين الأرواح إلى أجسادها حتى يطلع النهار وتعود إليها.

قال تعالى: {والله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} [الزمر: ٤٢].

«وإذ تمضي أرواحهم إلى صحراء لا وصف لها، وتبقى أرواحهم مستريحة وأبدانهم، ثم يطلق الصفير وتمد الشباك ثانية، ويجذبون جميعًا مرة أخرى إلى عالم العطاء والحكم، وعندما يطل نور الفجر برأسه، ويخفق نسر الفلك الذهبي بجناحيه، فإن فالق الإصباح وكأنه إسرافيل يجعلها تعود من تلك الديار وتتمثل صورًا، ويلبس الأرواح الشاردة أجسادًا ويجعل كل جسد حاملًا بالروح مرة أخرى، ويجعل جواد الروح مجردًا من سرجه، وهذا هو سر القول: النوم أخو الموت، لكنه يضع حول أقدامها خيطًا طويلًا، وذلك من أجل أن تعود حين يطلب النهار، حتى يجذبها في النهار من تلك المروج، ويأتي بها من

(١) البيهقي: شعب الإيمان، تحقيق: أبي هاجر السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت (٤/ ١٨٣)، رقم (٤٧٤٥).

مرعاها لتصبح تحت أثقال الأجساد»[1].

وعن بقاء الأرواح وعذابها، يرى الرومي أن الذين ذهبوا عن هذه الدنيا ليسوا بفانين أو معدومين، وإنما هم في صفات الحق مغمورون، وكل صفاتهم أمام صفات الحق فانية مختفية، كأنها أنوار الكواكب أمام نور الشمس، وإن جادلت في هذا فاستمع من القرآن الكريم: {وإن كل لما جميع لدينا محضرون} [يس: ٢٢].

والمحضرون لا يكونون معدومين، وحسبك هذا دليلًا على بقاء الأرواح.

وثمة عذاب آخر للأرواح مختلف عن عذاب الأجساد: وهو أن تحجب الروح عن بقاء الحق، وهذا هو عذابها، أما أرواح الأنبياء والأولياء فتكون منتفية عن الحجاب ببقاء الله.

«ومن ثم فأولئك الذين تجاوزوا الدنيا، ليسوا بفانين بل استغرقوا في الصفات، فنيت كل صفاتهم في صفات الحق، كالنجوم أمام تلك الشمس وأصبحت بلا أثر، وإذا كنت تريد دليلًا منقولًا من القرآن أيها الحرون فاقرأ: {وإن كل لما جميع لدينا محضرون}، والمحضرون لا يكونون معدومين فانظر جيدًا، حتى تعلم بقاء الأرواح يقينًا، والروح المحجوبة عن البقاء في عذاب شديد، والروح الواصلة في البقاء متجردة من الحجاب»[2].

(١) الرومي: المثنوي (١/ ٧٠، ٧١)، أبيات (٣٩٨-٤٠٧).

(٢) الرومي : المثنوي (٤/ ٧٩)، أبيات (٤٤٢-٤٦٦).

وهكذا يتجلى الاتجاه الروحي عند الرومي، ولا عجب في ذلك، فروحية التصوف معروفة وهي عماد فلسفته، وعليها ترتكز كل مبادئ الصوفية.

الفَصْلُ التَّاسِعُ

البقاء والفناء

عند

جلال الدين الرومي

ويعتبر الفناء الصوفي «فلسفة البقاء في الفناء معضلة من أهم معضلات التصوف الإسلامي، وجدلية من أهم جدلياته؛ إذ بينما يؤمن الصوفية جميعًا بأن الوجود الحقيقي الذي لا يقبل الفناء، ولا يتصور الفناء بالنسبة له، ويعد كل الموجود بالنسبة له بمثابة الظل هو وجود الله تعالى، يرى أكثرهم ومن بينهم جلال الدين الرومي نفسه، أن الإنسان بدوره لا يقبل الفناء ولا يتصور بالنسبة له».

وربما كانت هذه الجدلية هي لب التجربة الصوفية والفلسفة الصوفية التي تسمى في المأثور الفارسي بالعرفان، ومن هنا فإن الحل الظاهر لهذه القضية يكمن في إيجاد توافق أو مصالحة بين نظرية عدم قابلية الإنسان للفناء، وبين التصور الذي يقدمه كل أصحاب نظرية الوجود الحقيقي والمطلق لله تعالى، وقد بذل جلال الدين قدرًا كبيرًا من الجهد في تقديم هذه المصالحة[1].

وخلاصة ما يراه أنه بالرغم من أن الوجود الحقيقي مقصور على الله سبحانه وتعالى فحسب، فإنه كرَّم الإنسان بأن وهبه شطرًا من هذا الوجود الحقيقي، فيذوب الوجود الظلي في الوجود الحقيقي كما يذوب النحاس عند تعرضه لضعة الكيمياء، والمقصود بوجود الإنسان هنا وجوده الروحي[2].

ظهر الحديث عن الفناء عند كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين بوضوح، والمتأمل فيما يذكره أولئك الصوفية عن الفناء يرى له أكثر

---

(١) إبراهيم الدسوقي شتا: مقدمة مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣).

(٢) المصدر السابق: نفس المكان.

من معنى، فهو يشير عندهم أحيانًا إلى معنى أخلاقي، وهم يعنون أيضًا بالفناء فناء الإنسان عن إرادته وبقائه بإرادة الله(١).

والفناء عند الصوفية يعني أيضًا خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة، فيكون كل فكره وعمله لله وبالله، قال أبو سعيد بن أبي الخير: هو فناء شعور الإنسان بنفسه يعني إغفاله نفسه ونزعاته فيما يعمل ويذر(٢).

ومن معاني الفناء عند الصوفية أيضًا الفناء عن رؤية الأغيار، أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق، وإلى هذا يشير القشيري بقوله: «فإذا فني –أي: الصوفي– عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا ولا رسمًا ولا طللًا يقال: إنه فني عن الخلق وبقي بالحق»(٣).

وهذا هو ما أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى.

وهناك خاصية معنية للفناء الصوفي من الناحية السيكولوجية يذكرها الصوفية وهي ذهاب الحس والوعي، فلا يعود الصوفي يحس بشيء من جوارحه ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجي، فيقول القشيري عن ذلك:

«وإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون،

---

(١) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٣٠.

(٢) عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص١١٢.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية، ص٣٧.

ولكنه لا علم له بهم ولا بـه، ولا إحـساس ولا خـير، فتكـون نفـسه موجـودة والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفـسه وعـن الخلـق أجمعـين، غـير محـس بنفسه وبالخلق»[١].

ويقول هدايت في رياض العارفين:

«الفناء هو زوال الخصال الذميمة من السالك، والبقاء هو ثبوت الخـصال الحميدة»[٢].

وفي ديوان شمس تحدث الرومي كثيرًا عن الفناء، فالفناء عنـده هـو نهايـة الطريق الصوفي، حيث يقول: «يظل الإنسان في بحر مقيمًا على لوح من الخـوف والرجاء ، فإذا فني الرجل واللوح، فلا شيء سوى الاستغراق التام»[٣].

فالخوف والرجاء ضروريان لسلامة السالك وضمان استقامة سـيره عـلى الطريق، فإذا وصل إلى الغاية في كل شيء، ولم يعـد للخـوف والرجـاء وجـود؛ لأنه لم يعد للعارف نفسه وجود خاص.

والفناء أيضًا هو الغاية العظمة التي ينتفي عندها الكفـر والإيـمان: «أيهـما ترجح أيها السلطان، الكفر أم الإيمان؟ إن السيمرغ الذي يطوي الفلك مـا هـو إلا ذبابة أمامك، إن ماء حياة الإيـمان والـتراب الأسـود للكفـر كلاهمـا يكـون كالتبن في نارك، إن ليـل الكفـر ومـصباح الإيـمان، وعنـدما صـارت الـشمس

(١) القشيري: الرسالة القشيرية، ص٣٧.

(٢) رضا قلي خان هدايت: رياض العارفين، طهران، ١٣٥٠ش.

(٣) الرومي: ديوان شمس (١/ ١٥٧)، غزلية (٣٩٥).

ساطعة الضياء، قال الإيمان للكفر: لقد ذهبنا فضوء الشمس كافٍ»[1].

ولكي يبدو قول الشاعر هذا واضحًا، ينبغي أن ندرك أن الإيمان له نقيض هو الكفر، فكأن لسان حال الإيمان يقول:

هناك سبيل آخر غيري هو الكفر، ولذا يكون الإيمان متضمنًا في حقيقته إقرار بوجود الكفر، ولكن عندما يصل العارف إلى الحضرة الإلهية، وتسطع شمس الحقيقة حينذاك ينعدم الكفر تمامًا؛ إذ لا مجال لإنكارها، وبالتالي ينعدم نقيض الكفر وهو الإيمان.

ويقول الرومي مؤكدًا هذا المعنى:

«إذا خرجنا من حدود الأرض والزمان، نصبح آمنين من الفناء، فمن فرط جوده نحن خالدون، إن هذه الأرض وهذا الزمان مثل بيضة بداخلها طائر مظلم مكسور الجناح، حقير مهان، فاعلم أن الكفر والإيمان كالبياض والصفار في هذه البيضة يفصل بينهما برزح لا يبغيان[2]، ولما تعهد البيضة بالرعاية تحت جناحه، فني الكفر والدين من أثر دفئه وانطلق طائر الوحدة مرفرفًا»[3].

فالشاعر يوضح في الأبيات السابقة أن الإنسان لا يتردد بين الكفر والإيمان إلا بعيدًا عن الحضرة الإلهية، أما إذا اجتهد واقترب حتى انغمر كيانه

---

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٢٤٤)، غزلية: (٦١٢).

(٢) يشير إلى قوله تعالى: {مرج البحرين يلتقيان * بينهما برزخ لا يبغيان} [الرحمن: ١٩، ٢٠].

(٣) محمد عوفي: لباب الألباب (٢/ ٣٣٦٩).

تمامًا بأنوار القرب حينذاك يفنى التردد، وينعدم كل من الإيمان والكفر.

ويقول فريد الدين العطار في هذا المعنى أيضًا:

«إن ترد سر العشق فلتتجاوز كلًّا من الكفر والدين، فهناك إذا جاء العشق لا مجال للكفر والدين»(١).

والفناء كما يقول الرومي ناتج عن شهود التجلي: «صه، فعندما تتجلى ذاته، نكون في حالة لا ندري فيها أننا موجودون»(٢).

وذلك لأن التجلي الحق بفتت جدار وجود الخلق، ويمحوه وكأنه صخور جبل الطور(٣).

وتتضح فلسفة جلال الدين الرومي في الفناء من خلال فكرة أن كل ما في الكون «أكل ومأكول، وأن مسيرة الخليقة في تكامل»(٤).

---

(١) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٤٥)، غزلية: (١٠٨).

(٢) عبد الحسين زرين كوب: باكارون صلة، ص٢٢٤.

(٣) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٤٥)، غزلية: (١٠٨).

(٤) يقول سنائي الغزنوي:

- وحين صار النبات غذاء للحيوان، صار الحيوان أيضًا غذاء للإنسان.
- وعندما صارت الحكمة غذاءً للإنسان صار ملكًا، بهذه الطريقة سما ثانية إلى الفلك.

سنائي الغزنوي: حديقة الحقيقة، ترجمة: د/ إبراهيم شتا، دار الأمين، القاهرة، ط١، (١٩٩٥م)، (١/ ١٧٣)، الأبيات (٤٣٩٧-٤٣٩٩).

ومن هذه الأبيات كانت انطلاقة الرومي نحو فكرة من أهم الأفكار التي تكررت في المثنوي بتفصيل أكثر؛ وهي فكرة أن كل ما في الكون أكل ومأكول، وأن مسيرة الخليقة إلى تكامل،

وواهب الحلوق التي تسير هذا الأكل هو الله سبحانه وتعالى، وكل يأكل ما يسر له، ثم يصير بدوره مأكولًا لمن هو فوقه في مراتب الخليقة، والإنسان فحسب هو الذي يستطيع أن ينجو من هذا المصير؛ أي يكون مأكولًا لغيره عندما يتحول إلى إجلالي؛ أي منسوبًا لذي الجلال يتحول إلى روح خالصة، فيتبدل طعامه من طعام مادي إلى طعام معنوي، يوهب كل عضو فيه خلقًا جديدًا بحيث ترى العين ما لا تراه العين العادية، وتشم الأنف ما لا تشمه الأنف العادية، وتسمع الأذن ما لا تسمعه الأذن العادية[1].

وقد طبَّق الرومي الفكرة على الخليقة ككل وعلى الإنسان.

١ - الخليقة (الكون):

تقوم دورة الخليقة في رأي الرومي على هذه الفكرة، فالحياة دائمًا في رقي، وإنما يفنى المأكول في الآكل؛ لأنه أدنى منه مرتبة، فالوجود في صعود[2].

فالفناء هنا نوع من الرقي والصعود، عبر عنه الرومي بطريقته البسيطة، عن طريق حكاية السيدة التي كانت تغلي حبوب الحمص، وتقلبها في القدر،

وقد طبق الرومي الفكرة على الخليقة ككل، وعلى الإنسان، مما حدا ببعض الباحثين بالقول: إن الرومي قال بنظرية النشوء والارتقاء وهو تزيد ذلك أن الأصل الأول في النظرة الإسلامية هو أن الحياة الدنيا موصولة بالحياة الآخرة، الدنيا مزرعة الآخرة، وهذه النظرة هي التي تحمي المسلم من التكاثر والاستزادة من مال الدنيا، فمال الدنيا ينبغي أن يستغل فيها فيما ينفع المرحلة الثانية من الحياة وهي الحياة الآخرة.

(١) شتا: مقدمة مثنوي جلال الدين (٣/ ٤).

(٢) شتا: مقدمة مثنوي جلال الدين (٣/ ٤).

ويكسب الرومي حبة الحمص حياة مفترضة بعد أن شرحت لها السيدة سر الغليان والنضح فتخاطبها قائلة:

«ما دام الأمر هكذا يا سيدتي، فلأغلي جيدًا، وساعديني بصدق».

إنك في هذا الإنضاج بمثابة المعمار لي، قلبيني إذن بالمغرفة فما أجمل تقليبك(١).

وترد عليها السيدة:

«لقد كنت مثلك قبلًا من أجزاء الأرض، وعندما احتسبت شراب الجهاد الناري، صرت قابلة للسمو، جديرة به، فغليت فترة في الأرض، وغليت فترة أخرى داخل قدر الجسد، ومن هذين الغليانين اكتسبت قوة الأحاسيس، ثم صرت روحًا ومن بعدها صرت سيدة لك، وكنت أقول في مرحلة الجمادية: إنك ستعبرينها مسرعة لكي تتحولي إلى عدم وصفات معنوية، وعندما أصير روحًا لي غليان آخر، أعبر مرحلة الحيوانية»(٢).

وليست حبة الحمص -وهي من النبات- الشيء الوحيد خارج الإنسان يرى فيه الرومي معراج الصعود والترقي فحسب، فالجمادات نفسها ذات حركة وتطور، ألم تكن عصا موسى من قبيل الجماد ومع هذا وهبت حلقًا لكي تلقف العصي الأخرى فلا تمتلئ بها ولا تزداد؟ إن طعامها معنوي شأنه في ذلك

---

(١) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣٥٩)، البيتان (٤٢٠٠، ٤٢٠١).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣٦٠)، أبيات (٤٢٠٦-٤٢١١).

شأن طعام النفس في مرتبة اليقين يفترس كل ظن ويبعد كل شك من قلب العبد، ومن ثم فالأمور الروحانية الباطنية ذات حلوق كالأعيان، وليس رزقًا ماديًّا، وهذا هو ديدن الخليقة من أدنى العالم إلى أعلاه، فكل المخلوقات بل والظواهر الروحانية غير المرئية ذات حلوق تناسب خلقتها، وحتى تلك الروح التي يصل إليها رزقها مباشرة من ذي الجلال[1].

«فللآكل والمأكول حلق وقصبة حلق، وللغالب والمغلوب عقل ورأي، لقد وهب الحلق لعصا والعدل، فالتهمت العديد من العصي والحبال، لم تزد من ذلك الأكل، فلم تكن حيوانًا ذات أكل وشكل، كما وهب اليقين حلقًا كالذي وهبه للعصا، حتى التهم كل وهم تولد، ومن هنا فللمعاني حلوق كالأعيان، وواهب المعاني حلوقًا هو الله، ومن هنا فمن أدنى العالم إلى أعلاه، لا يوجد أحد في الخليقة ليس له حلق، وحلق الروح منزه عن فكرة الجسد، ومن هنا فإن قوتها الإجلال»[2].

٢- الإنسان:

ويؤكد الرومي سواء عندما يتحدث عن الكون أو الإنسان على أن البقاء والصعود والسمو كامن في الفناء المرحلي، والتشابه موجود على الدوام بين مراتب الحياة الجسمانية، ومراحل الكمال الروحاني، فالإنسان في رقي وسمو دائم، من جنين يتغذى على الدم إلى رضيع يتغذى على اللبن، ثم أكل للطعام،

---

(١) شتا: مقدمة مثنوي الرومي (٣/ ٥).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٢٩، ٣٠)، أبيات (٣٦-٤٢).

ثم نابذ للطعام سامٍ بروحه إلى آفاق عليا[(١)].

«وعندما كان الإنسان جنيًا كان الدم غذاءه، فهو يستمد الطهر من النجس، وهكذا المؤمن، ومن فطام الدم يصير غذاؤه اللبن، ومن فطام اللبن يصير آكلًا للطعام، ومن فطام الطعام يصير في حكمة لقمان طالبًا لكل خفي فيما هو ظاهر»[(٢)].

والفكرة نفسها التي وردت عند سنائي الغزنوي في حديقة الحقيقة من منطلق أن الله حافظ للإنسان في كل مراحل حياته وعدم تضييعه إياه ورزقه إياه في كل مراحله، وتطور هذا الرزق بقدر تطور الإنسان، ولا يمكن أن يضيعه بعد موته.

يقول سنائي:

«ألم تر أن الذي فوق الوجود، حين خلق وجودك في الرحم، أعطاك رزقك من الدم تسعة شهور، ذلك الخالق الحكيم الذي لا مثال له، ورباك أيضًا في بطن أمك، وبعد تسعة أشهر أتى بك إلى الوجود، وحينما أغلق هذا الباب للرزق في وجهك أعطاك بعده بابين أفضل منه، أعطاك بعده الألفة بالثديين فهي أمامك ليل نهار ينبوعان يجريان، وقال لك: امتص من هذين الاثنين وكل هنيئًا فليسا حرامًا عليك، وحينما فطمت بعد عامين، تبدلت جميع أحوالك أعطاك رزقك من يديك وقدميك، أمسك بتلك واسْعَ بذي في كل مكان، فإذا

---

(١) شتا: مقدمة مثنوي الرومي (٣/ ٧).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣٠، ٣١)، أبيات (٥٠-٥٢).

كان البابان قد جاز غلقهما عليك، فقد أقام بدلًا منهما أربعة أبواب، فخذ باليدين واسْعَ بالقدمين بدأب، واطلب الرزق في أنحاء العالم، وحين يحم القضاء فجأة، تكون أمور الدنيا كلها مجازًا، عجزت اليدان والقدمان عن العمل، وبدلًا من الأربعة أعطاك ثمانية، فحينما قيدت الأربعة منك في اللحد، صارت الجنان الثمانية خالية من أجلك»[(١)].

وواضح الفرق بين الفكرتين، فضلًا عن أن الرومي يعود إلى الفكرة أكثر من مرة كأداة لشرح أفكار أكثر عمقًا.

وقد تناول «الهجويري» هذه القضية تحت عناوين مختلفة، وعندما يتناول بالحديث «فرقة الطيفورية» أتباع أبي يزيد البسطامي يقول:

«إن نظريتهم الخاصة هي الغلبة والسكر، ولقضية الصحو والسكر[(٢)] علاقة وثيقة بقضية البقاء والفناء، فقد كان أبو يزيد وأتباعه يرجحون السكر على الصحو، في حين أن الهجويري نفسه كان يفضل الصحو على السكر؛ إذ كان أبو يزيد يعتقد أن الصحو يتضمن إثبات الأعراض البشرية التي تقف كحائل أمام الإنسان في سيره إلى الله، في حين أن السكر يتضمن نفي الصفات البشرية بحيث تبقى فيه فحسب تلك الملكات التي لا تنتسب إلى البشرية، وهي

(١) سنائي الغزنوي: حديقة الحقيقة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، ط١، دار الأمين (١٩٩٥م)، الأبيات (٢٦٤-٢٧٦) ص٣٧.

(٢) السكر: عند أهل الحق هو غيبة بوارد قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ، هو أقوى من الغيبة وأتم منها، والصحو هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه. الجرجاني: التعريفات، القاهرة (١٣٢١هـ)، ص٦٩-٧٥.

أعظم ملكاته على الإطلاق».

إن الهجويري برغم مخالفته الظاهرة للبسطامي يخلص إلى نتيجة أقرب إلى فكر البسطامي، ويرى أن كل مشايخ الصوفية يتفقون على أنه عندما يفر الإنسان من أسر المقامات، ويتخلص من ظلام الأحوال، ويتحرر من عالم الكون والفساد، ويكون حضوره مع الله بلا نهاية، ولا يبقى وجوده متعلقًا بعلة، بل يصير ربَّانيًّا يفنى عن دنياه وآخرته(١).

وهذا ما يسميه الرومي الميلاد الثاني، وهو ليس إلا موت الذات والبقاء في الله، وهو ما يعبر عنه بقوله:

«وعندما يولد للمرة الثانية، فإنه يضع قدمه فوق مفرق العلل، فلا تكون العلة الأولى دينًا له، ولا تحقد عليه العلة الجزئية أو تعاديه»(٢).

إذن فقدان الذات البشرية الذي يعبر عنه الصوفية عمومًا بلفظ الفناء ليس إلا تحول النفس الدنية إلى نفس عالية، أو ما عبر عنه الهجويري بـ «إسقاط الصفات المذمومة وإبدالها إلى صفات محمومة»(٣).

فالإنسان لا ينمحي ولا يفنى تمامًا، وحتى إذا انمحى في الذات الإلهية

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب، الترجمة العربية، د/ إبراهيم شتا وآخرون، القاهرة (١٩٧٤م)، ص١٩٢، وإبراهيم شتا: مثنوي الرومي (٣/ ١٠).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣٠٧)، البيتان (٣٥٧٨، ٣٥٧٩).

(٣) الهجويري: كشف المحجوب، الترجمة العربية، ص٢٩١.

فإنه يشبه نور الشمع في ضوء النهار[١].

«قال قائل: ليس الدنيا درويش، وإن كان ثم درويش فليس بدرويش، فهو باقٍ من ناحية بقاء ذاته، لكنه أفنى صفاته في صفات الحق، مثل شعلة الشمعة أمام الشمس، تكون فانية لكنها موجودة في الحساب، وتكون ذاتها موجودة بحيث إنك عندما تضع قطة من القطن عليها تحترق من لهبها، وتكون فانية فهي لا تمنحك ضياء إذ تكون الشمس قد أفنتها في نورها»[٢].

أو كالظل والشمس:

«وهكذا يكون الباحث عن العتبة الإلهية، عندما يتجلى الإله يصير هو فانيًا، وبالرغم من أن ذلك الاتصال بقاء خالص لكن ذلك البقاء متوقف في البداية على الفناء، والظلال التي تكون باحثة عن النور تنعدم عندما يظهر لها ذلك النور، فمتى يبقى العقل عندما يطل هو {كل شيء هالك إلا وجهه} [القصص: ٨٨]، إنما يهلك أمام وجهه الوجود والعدم، والوجود في العدم أمر طريف في حدِّ ذاته، وفي هذا المحضر تاهت العقول، وعندما وصل القلم إلى هنا انكسر»[٣].

فناء الإنسان أمر يحتوي على درجة من الوعي في الفاني في الله، ويكاد الرومي هنا ينقل تعبيرًا عن الهجويري:

---

(١) د/ شتا: مقدمة مثنوي الرومي (٣/ ١١).

(٢) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣١٤، ٣١٥)، أبيات (٣٦٧١-٣٦٧٥).

(٣) الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي (٣/ ٣٩٧، ٣٩٨)، أبيات (٤٦٦١-٤٦٦٦).

«فمن فني عن مراده بقي في مراد الله؛ لأن مرادك فانٍ ومراد الله باقٍ، فإذا بمرادك كنت متصلًا بالفناء، ولكن إذا أخضعت لمراد الله تعالى صرت متصلًا بالبقاء، وكان ذلك أشبه بالقوة التي تشعل كل ما يقع فيها من أشياء، وحيث إن قوة مراد الله تعالى هي أكبر وأشد من النار، فالنار تؤثر في الحديد ولا تغير مادته؛ لأن الحديد لا يمكنه أن يكون نارًا»[1].

وهذا هو عين ما عبر عنه الرومي، فالحديد المذاب يكتسب خاصية النار دون أن يفقد تمامًا خاصية كونه حديدًا:

«فلو أن الحديد ينمحي في لون النار، وكأن الحديد في صمته يباهي بناريته، فحين غدا في حمرته مثل ذهب المنجم، فهو يباهي بدون لسان قائلًا: أنا النار، لقد صار مهيبًا بلون النار وطبيعتها، فهو يهتف قائلًا: أنا النار أنا النار، فإن كنت في شكٍّ من ذلك أو ريب، فلتجرب ، ولتضع فوقي يدك، إنني أنا النار، فإن كان لك في ذلك اشتباه فضع وجهك فوق وجهي لحظة واحدة، والإنسان حين يقتبس النور من الله يكون الجدير بسجود الملائكة؛ لأن الله اجتباه، وكذلك يكون جديرًا بسجود الإنسان الذي خلصت روحه من الشكِّ والطغيان مثل الملائكة، وما النار؟ وما الحديد؟ إلا فلتغلق شفتيك ولا تهزأ بلحية تشبيه المشبه»[2].

إنه ليس فناء إذن، بل مجرد تحول وتغير وفقدان لصفات واكتساب

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب، الترجمة العربية، ص٢٩٣.

(٢) كفافي: مثنوي الرومي، ترجمة وشرح ودراسة: محمد عبد السلام كفافي، بيروت (١٩٦٧م)، (٢/ ١٤٣).

صفات أخرى.

الفناء هو فناء النفس:

ويتصل بالحديث عن الفناء بمعناه الصوفي الحديث عن النفس، فهي التي يستوجب الفناء إزالة صفاتها الذميمة واستبدال صفات الحق بها.

ولعل من أهم تعاليم الصوفية التي لها في حياتنا العملية أثر كبير ذلك الاهتمام بالنفس والعمل على تهذيبها، وتمييز النفس المطمئنة من النفس الأمَّارة؛ لأن النفس هي أصل جميع الأعمال الفردية والاجتماعية، وما لم تهذب النفس لن تثمر الحياة، فسعادة الأمم وشقاؤها أمر مرتبط بنفسيات أفرادها، وكذلك الحروب والسلام والعمران والخراب، كل ما يحدث في العالم هو نتيجة الأفكار التي كانت في أول الأمر صورة في النفس ثم أخذت صورة العمل.

ولهذا فإن العارف محق عندما يولي معرفة النفس هذا الاهتمام، ويدعو أولئك الذين يعتبرون الشرع محصورًا في آداب الظاهر ويغفلون عن الباطن، يدعوهم إلى معرفة النفس وتفقد الباطن، فالعالم الداخلي الذي يؤثر في العالم الخارجي ويشكله هو قوة النفس الإنسانية.

وقوة النفس الإنسانية لا تتحقق إلا بتخلي العارف من كل رذائل النفس وأهوائها وشهواتها، وهذا هو الذي يقصده الشاعر في الأبيات التالية، فهو يدعو إلى موت النفس الأمَّارة بالسوء ليوهب العارف الخلود.

يقول الشاعر في حماس المطلع على شرور النفس المتلهف للخلاص منها:

«موتوا، موتوا في هذا العشق، فإذا متم في هذا العشق منحتم الروح جميعًا، موتوا، موتوا، ولا تخشوا هذا الموت، فحينما تصعدون فوق هذا الثرى تملكون السموات، موتوا، موتوا، وتخلصوا من هذه النفس؛ لأن هذه النفس كالقيد وأنتم كالأسرى، خذوا فأسًا لكي تقوضوا به جدران السجن، فعندما تحطون السجن تصبحون جميعًا ملوكًا وأمراء، موتوا، موتوا أمام الملك الجميل، فإذا متم أمام الملك فأنتم جميعًا ملوك وممالك، موتوا، موتوا، وارتفعوا فوق هذا السحاب، فأنتم إذا تصعدون فوق هذا السحاب تصبحون جميعًا بدور منيرة»[١].

ويرى الرومي أن كبار العارفين تموت نفوسهم تمامًا عندما يصلون إلى حضرة الحق، وهذا هو الذي يكسبهم الصفاء والنقاء، ويجعلهم مصدر هداية للخلق، فمنهم يشع نور الحقيقة.

«العاشقون العارفون يموتون، وأمام معشوق حلو كالسكر يموتون، لقد ربوا ماء الحياة من ألست[٢] فلا جرم أنهم يموتون على نحو آخر، وعندما يموتون على أقدام هذا القمر، يصبحون جميعًا ساطعي الضياء كأنهم شموس»[٣].

وللشاعر الصوفي العربي «ابن الفارض» أبيات في هذا المعنى تصور حقيقة الفناء، وتوضح أن موت النفس والفناء في المحبوب هما دليلا العشق

(١) الرومي: ديوان شمس(١/ ٢٥٣، ٢٥٤)، غزلية (٦٤٠).

(٢) يقصد: ألست بربكم؟ ويشير بذلك إلى العهد الأزلي حيث شهدت الأرواح لله بالربوبية.

(٣) الرومي: ديوان شمس (١/ ٣٩٥)، غزلية (٩٧٦).

الصوفي الصادق:

«حليف غرام أنت لكن بنفسه: وأبقاك وصفًا منك بعض أدلتي، فلم تهوني ما لم تكن فيَّ فانيًا، ولم تفن ما لا تتجلى فيك صورتي، فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره فؤادك وادفع عنك غيك بالتي، وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن، وها أنت حي أن تكن صادقًا مت»[(١)].

وموت النفس قربان عظيم، فهو موت من أجل الحياة، يقول أحمد بن خضرويه البلخي، وهو من كبار مشايخ خراسان: «أمت نفسك حتى تحييها»[(٢)].

ويقول الرومي:

«تعالَ فنحن اليوم ضيوف أميرنا، أقبل كي نموت أمام أميرنا، فبموتنا تحيا الدنيا؛ لأننا لسنا قربانًا حقيرًا»[(٣)].

ولعل البيت الثاني يشير إلى ما للعارف المبرأ من آفات النفس من آثار طيبة على من حوله، فهو خير عون لمريديه؛ إذ يرون فيه معينًا يأخذ بأيديهم في الشدائد والملمات.

---

(١) ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، مكتبة القاهرة (١٩٧٢م)، ص٣١.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية، يسره ورتَّبه: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة (١٣٨٠هـ)، ص٢٦.

(٣) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٦٦)، غزلية (١٦٣).

والمتجرد من رذائل النفس هو الذي يظفر بالهبات العظمى.

«لقد تخليت عن أوصاف، وتجردت من نفسي؛ لأن الشمس زينت بنورها المتجردين، إن تعظيمك لله لا يحسن وفيك رأس، فإذا قدمت هذا الرأس قربانًا تحقق قولك: الله أكبر»(١).

ولعل الشاعر يرمز بالرأس في البيت السابق إلى آفات النفس من كبر وعجب، فإعجاب الصوفي بنفسه وبعمله ينقض تعظيمه للحق، وآفة العجب هي آخر آفة يتخلص منها العارف أثناء سلوكه الطريق الصوفي، ولهذا ينبغي أن يكون التجرد شاملًا لكل ما كان في طبع الصوفي من أهواء.

«إني أتجرد من نفسي ومن كل ما يتعلق بي، وكل ما كان متعلقًا بي هو الآن من الأغيار بالنسبة لي»(٢).

ويرى الرومي أن الفناء أمر طبيعي خليق بالصوفي الماثل في حضرة الحق سبحانه؛ إذ لا جدير بالوجود سواه.

«ما أعظم وجودك، وما أجمل سكري، فالوجود يجمل بك، والسكر يليق بي»(٣).

وفي الأبيات التالية يقارن الرومي بين مخاطر الوقوف مع أهواء النفس،

---

(١) الرومي: ديوان الشمس (١/ ٣٣٩)، غزلية (٨٤٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٦٩)، غزلية (٤٢٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٣٦)، غزلية (٥٨٩).

ومنافع التجرد من النفس وآفاتها:

«إن اللحظة التي تكون فيها مع نفسك يبدو لك الحبيب شوكة، وفي اللحظة التي تتجرد فيها من هواك أي خير يأتيك به الحبيب، وفي اللحظة التي تكون فيها مع نفسك تصبح أنت نفسك صيدًا لبعوضة، وفي اللحظة التي تفنى فيها عن هواك يصبح الفيل صيدًا لك، وفي اللحظة التي تكون فيها مع نفسك تضيق بانحباس المطر، وفي اللحظة التي تكون فيها بلا هوى يصبح البدر إلى جوارك، وفي اللحظة التي تكون فيها مع نفسك يبتعد عنك الحبيب، وفي اللحظة التي تتجرد فيها من هواك يأتيك سلافة الحبوب، وفي اللحظة التي تكون فيها مع نفسك تتجمد كالخريف، وفي اللحظة التي تتجرد فيها من هواك يتحول أمامك الشتاء ربيعًا، ولأنك تطلب استقرار نفسك[١] اضطربت عليك الأمور، فكن طالب عدم الاستقرار[٢] ليأتيك الاستقرار، ولأنك حريص على تحقيق مرادك صار الجميع على غير مرادك، وحين تتخلى عن ذلك تأتيك الآمال كلها كأنها نثار بين يديك، كن عاشق جور الحبيب لا عائق لطفه حتى يأتيك المعشوق الجميل عاشق الأنين»[٣].

فالنفس تميل بطبعها إلى حب إحسان الحق وطلب ألطافه، ولكن الشاعر الصوفي يرى أن التخلص من هذه الرغبة هو السبيل إلى الظفر بها، فالحق سريع الاستجابة لدعوة من يعاني آلام مجاهدة أهوائه، وفي هذا المقام ندرك قيمة قول

---

(١) المقصود باستقرار النفس: موافقة هواها.

(٢) المقصود بعدم استقرار النفس: مخالفة هوى النفس.

(٣) الرومي: ديوان شمس (١/ ١٣١)، غزلية (٣٢٣).

«أبي بكر الطمساني» الذي توفي (٣٤٠هـ):

«النعمة العظمى الخروج عن النفس؛ لأن النفس أعظم حجاب بينك وبين الله تعالى»[(١)].

لماذا يدعو الرومي إلى الفناء؟

يدعو الرومي مريده إلى الفناء؛ لأن عدم الفناء ظلام، وأما الفناء فنور.

«افن ظلك في شعاع الشمس إلى متى ستظل ترى ظلك؟ تأمل نوره، كل من يكون في الظلام يرعبه خياله؛ لأنه في الظلام تتشكل الصور الخفية، إن نهار القافلة آمن من الحاجة إلى النجوم؛ لأنه قرين الشمس ورفيقها، فطائر الليل إذا يرى النهار يتساءل مم هذا الظلام؟ وذلك لأنه صار أنيس الليل وجليسه»[(٢)].

وكذلك ينبغي الفناء؛ لأن في عدم الفناء عقبات تحول بين العارف وبلوغ هدفه.

«اسكب الخمر أقداحًا كثارًا حتى تنجو من ذاتك، فإني لم أرَ في الذاتية والوجود سوى الشقاء»[(٣)].

ولا شك أن الشاعر يعني بهذا الخمر الزاد الروحي والنفحات الإلهية، ويرى الشاعر كذلك أن عدم الفناء أشواكًا.

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية، ص١١٥.

(٢) الرومي: ديوان الشمس (٢/ ٢٣٤)، غزلية (٥٧٢).

(٣) المصدر السابق (٢/ ١٢٩)، غزلية (٣٢١).

«ومتى كان لوجود الذات وفناء الذات أن تجتمعا، إن كل زهرة تنمو من وجود ذاتي هي شوكة لفنائي»[(١)].

فالشاعر يرى أن كل ما قد يبدو في عدم الفناء من ملذات ينقلب إلى مكدرات وعراقيل تعوق تقدم الصوفي، وعدم الفناء هو القشور، أما الجوهر فهو الفناء.

«إن تلتمسنا فالتمسنا لدى الحبيب ، فقد فنينا عن القشرة البشرية وظهرنا عند الحبيب»[(٢)].

وذلك لأن الصفات الذميمة للنفس البشرية هي بمثابة القشور للإنسان، أما لبه وجوهره فهو ارتباطه الوثيق بالحق، وعندما يتخلى الصوفي عن رذائل بشريته، ويستغرق في شهود الحق يكون قد عاد إلى جوهره.

وعدم الفناء في نظر الشاعر إثم عظيم: «تجرد من نفسك تمامًا؛ لأنه لا جناية أسوأ من وجودك»[(٣)].

وحقًّا لا إثم أكبر من شعور العارف بذاته وهو في حضرة الحق؛ لأنه في هذا المقام يكون هذا الشعور بالذات بمثابة منازعة للربوبية، يقول الشاعر موضحًا ذلك: «كن صامتًا وافنَ في بحر الحق، فإن منافسة الألوهية لا

(١) المصدر السابق (١/ ١٧١)، غزلية (٤٢٩).
(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٤٩)، غزلية (١٢١).
(٣) المصدر السابق (١/ ٢٠٠)، غزلية (٥٠٠).

تجدي»[١].

ولعلَّ المراد بالصمت هنا صمت القلب عن الانشغال بالنفس، ففي الحضرة الإلهية لا ينبغي الشعور بشيء سواها، بل ينبغي الاستغراق التام في تلك الحضرة.

والبيت التالي يصور حتمية الفناء لمن يريد الوصول، تصويرًا بليغًا فحيث يوجد الحق،لا يوجد سواه، ولا يتسنَّى للعارف بلوغ الحضرة الإلهية إلا بتأييد من الحق، فليكن العارف إذن منقطعًا عن الجميع.

«انقطع عن الجمع فهناك حيث تكون أنت وهو، لا يتسع للمكان لك أنت أيضًا أن يمدك هو بمدد من عنده»[٢].

ومن المعروف أن الصوفية يولون جوهر العبادات كل اهتمامهم، ولما كانت حقيقة فريضة الحج هي التوجه إلى الله، وجوهرها الانقطاع التام لطاعته، فإنهم بهذا المعنى يكونون في حج دائم لا ينقطع، ولذلك يشترط الرومي ضرورة التجرد من النفس والفناء التام في مراد الحق ليتم الإحرام.

«إن إحرامك في هذا الحج أن تنتزع ثوب وجودك تمامًا، وإلا فأين شروط هذا الإحرام؟»[٣].

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٣٩)، غزلية (٣٤٣).

(٢) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٥١١)، غزلية (١٢٣٣).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٣٥١)، غزلية (٨٤٢)، وانظر: د/ سيد عبد الستار: الدلالات الذوقية للعبادات عند أبي حامد الغزالي، الكتاب التذكاري عند الدكتور التفتازاني، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، (١٩٩٥م)، ص٥٤٩-٥٩٦.

وهكذا يرى الشاعر أن من لم يتجرد من وجوده لا حج له، ولعل المقصود برحلة الحج هنا الحج الذي يشمل حياة العارف كلها، وذلك باعتبار الحياة الإنسانية مرحلة عودة إلى الملأ الأعلى أو قوس صعود كما يسميها بعض الصوفية.

والسالك ذو الأهواء المتفرقة يصبح متحد الهدف موحد القصد والغاية، وذلك عندما يبلغ مقام الفناء.

«وإن أكن فنفذوا وشوكًا فيك أغدو حريرًا، وإن أكن ذا ألف طبقة أصبح متوحدًا في الطريق» (١).

والفناء هو دواء العشق كما يقول الرومي:

«ذهبت إلى الطبيب وقلت له بنور البصيرة: بِمَ تأمر لصريع العشق؟ فأمرني بترك الصفة ومحو الوجود؛ يعني أن تخرج من كل ما هو موجود» (٢).

فالآلام العشق دواؤها التخلي عن صفات النفس، ومحو الشعور بالذات، فإن فعل الصوفي ذلك عُوفي وصار عبدًا سليم القلب.

والفناء في رأي الرومي هو مملكة الصوفي:

«إن الفناء مملكة الولي العظمى، حيث لا يتحكم فيه أحد» (٣). وذلك لأن

(١) الرومي: ديوان شمس (جـ٢) الترجيعات ص٢١، ترجيع (١٣)، الوحدة الثالثة.
(٢) المصدر السابق (جـ٢)، الرباعيات ص١٠٤، رباعية (٤٢٠).
(٣) المصدر السابق (١/ ٤٠١)، غزلية (٩٩٣).

العارف في مقام الفناء يكون حرًّا من سيطرة الموجودات جميعها، ومن سيطرة لنفسه وأهوائه كذلك.

حقيقة الفناء:

في الأبيات التالية يوضح الرومي أن مذهبه هو الفناء، وقد أدرك أنه لا حاجة به إلى الطواف بحثًا عن الحق ما دام الحق في جوهر الروح.

«إن ديني فناء في فناء، ومذهبي الفناء في الوجود، عندما أطوف مائة عالم في لحظة واحدة، أتامل فإذا هي خطوتي الأولى، ولماذا أطوف حول العالم ما دام الحبيب في قلب روحي الجميلة»[1].

والأبيات التالية تؤكد هذا المعنى وتعرضه بوضوح، فتؤكد أن العارف يدرك تمامًا أن الحق في جوهر روح الإنسان ما دامت الروح من أمر الله، في الأبيات دعوة إلى السير في ميادين الروح، فهي مجلى الحق، ومنها يكون أقرب طريق إليه، والتوجه إلى الله لا يكون عن طريق الكائنات، وإنما يكون بمعرفة الأصل الإلهي لروح الإنسان.

«أيها الذاهبون إلى الحج، أين أنتم أين أنتم؟ إن المعشوق هنا فتعالوا تعالوا، إن معشوقكم هو جارك الجنب، فلِمَ تتجولون في البادية حائرين ولأي غرض؟ إن رأيتم صورة بلا صورة فأنتم ترون المعشوق، فهو سيدكم وهو بيتكم وهو كعبتكم المنشودة، وإن رأيتم ذلك البستاني الروحاني فهو باقي

---

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ١٧١)، غزلية (٤٣٠).

الزهر فيه، وما دمتم من بحر الله فاعلموا أنه جوهر الروح، ومع هذا ليكن عناؤكم هذا كنز لكم، ولكن يا للحسرة إنكم حجاب على كنزكم»(١).

وهذا البيت الأخير موجه إلى السالك الذي لم يرقَ بعد إلى مقام الفناء، ولم يدرك هذه الحقيقة العالية، فهو ما زال يسعى باحثًا عن الحقِّ، فينبهه الشاعر إلى أمر صوفي دقيق؛ وهو أن هذا السعي محمود إن اكتسب صفة مرحلية محدودة تنتهي بإدراك الحقيقة، أما إذا دام واستمر فهو عندئذٍ يصبح حجابًا يحول دون بلوغ الهدف.

وبالفناء يصبح العارف المشوق لنور اللقاء هو نور اللقاء ذاته، ويصير الفقير السائل هو الملك المانح.

«إنكم تقضون الليل والنهار في عشق اللقاء، ولكنكم لا تدرون أنكم أنتم نور اللقاء، إنك تطلب العجب وأنت أعجب من الجميع، وأعجب العجائب هو أنكم أنتم الملوك وأنتم السائلون»(٢).

وهذا هو نفس المعنى الذي جاء في نهاية منظومة منطق الطير لـ«فريد الدين العطار» فالطيور التي بلغت هدفها أخيرًا واستطاعت أن تقف في حرضة السيمرغ اكتشفت في تلك اللحظة أن السيمرغ هذا هو سيمرغ أي هذه الطيور الثلاثون ذاتها، وإنها بدورها هي السيمرغ ذاته، يقول العطار:

---

(١) الرومي: ديوان شمس (١/ ٢٥٨، ٢٥٩)، غزلية (٦٥٢).

(٢) المصدر السابق (جـ٢)، الترجيعات ص٤٤، ترجيع (٣١)، الوحدة الثالثة.

«لما نظرت هذه الطيور الثلاثون مسرعة، كان هذا السيمرغ هو تلك الطيور الثلاثين بلا شكٍّ ولا جدال، فأصبحت جميعها حائرة شاردة، إذ لم تعرف أغدت هي هذا أم ذاك، لقد رأت نفسها هي السيمرغ تمامًا، وكان السيمرغ ذاته هو الثلاثين طائرًا تمامًا، وبلا لسان جاء الجواب من تلك الحضرة، إن تلك الحضرة مرآة مثل الشمس»[(١)].

وهكذا تكون الحضرة الإلهية مرآة من فني عن نفسه ونظر فيها رأى ذاته، وحقيقة ذات الإنسان أنه قطرة من بحر الله، فالروح من أمر الله.

وكذلك تبدو هذه الفكرة في صورة واضحة جلية عند الشاعر الصوفي العربي ابن الفارض؛ إذ يقول حقيقة موضحًا الصلة الوثيقة بين الإنسان في أكمل درجاته والذات الإلهية:

يراها أمامي في صلاتي ناظر ... ويشهدوني قلبي أمام أئمتي
ولا غرو أن صلى الإمام إلى أن ... ثوت في فؤادي وهي قبلة قبلتي
وكل الجهات الست نحوي توجهت ... بما تم من نسك وحج وعمرة
لها صلواتي بالمقام أقيمها ... وأشهد فيها أنه لي صلت
كلانا مصلٍّ واحد ساجد إلى ... حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

ولعل في أقوال شمس تبريزي التي ذكرها «أفلاكي» ما هو قريب من هذا

(١) العطار: منطق الطير، كليات العطار، ص١١٥٤، ١١٥٥.

المعنى، فهو يقول ردًّا على أحد مريديه:

«أنت لم تفهم قول محمد عليه السلام: الكعبة بين العالم مثل العالم بين أهل الحلقة، يتجه الجميع إليها بوجوههم، وعندما ترفع هذه الكعبة يكون سجودهم نحو قلوب بعضهم، فيسجد هذا القلب ذاك ويسجد ذاك لقلب هذا»[١].

وما بلغ العارف هذه المنزلة الرفيعة إلا بامتلاء قلبه بمحبة الحق، فمثل هذا القلب يصبح جديرًا بأن يمدحه الحق.

«التمسنا في العشق، والتمسه فينا، فأنا تارة أمدحه وتارة هو يمدحني»[٢].

والشاعر يدرك وهو يناجي الخالق الأعظم، أنه إن يشهد لنفسه هوية مستقلة فهو إذن منفصل عن الحق، فيقول:

«يا مَنْ يطوف حول قمرك والفلك والمشتري، يا من سار في فلك الشمس والفلك الدائر، يا رب أأنا الباحث عنك أم أنت الباحث عني؟ يا للعار! ما دمت أقول أنا، فأنا مختلف عنك»[٣].

والشاعر يريد أن يتحرر تمامًا من نفسه ووجوده ليدوم مقام الفناء هذا، فيقول:

---

(١) أفلاكي: مناقب العارفين (٢/ ٦٧١، ٦٧٢).

(٢) الرومي: ديوان شمس (١/ ٣٣٨)، غزلية (٨٤٧).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٣٦)، غزلية (١٠٦٥).

«اليوم أينا أفضل أنت أم أنا؟ كيف أنت بدوني وكيف أنـت معـي، لا لا ، لا لا تقل أنا وأنت بل تجرد من هذا، فلا فرق بيني وبينك»[١].

وهذا الشعور بالفناء لا يشعر به العارف إلا عندما يكتمل عرفانه، ويبلـغ بالعشق غايته، حينذاك يدرك كما أدرك الرومي أن العشق والعاشق واحد.

«إن العشق والعاشق واحد أيها الحبيب حتى لا تظن أنها نـصفان، فعنـدما يكتمل عشق العاشق يصبح هو ذاته المنعم وهو النعيم»[٢].

ويؤكد الرومي هذا المعنى قائلًا:

«هو الطالب والمطلوب وهو العاشق والمعشوق، وهو يوسـف ويعقـوب وهو الطوق والعنق» [٣].

ثم يقول الشاعر: إنه هو المبدأ والمنتهى:

«أنت للشمس حاجب، أنت للأول واجب، أنت المطلب أنـت الطالـب، وأنت المبدأ والمنتهى»[٤].

ويتبين مما سبق أن الرومي الشاعر غلبت عليه عاطفة الحب، فأدت بـه إلى الفناء وشهود الوحدة، فهو من هذه الناحية شبيه بابن الفارض.

---

(١) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٢٣٠)، غزلية (٥٦٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٥١)، غزلية (٣٧٥).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٣٨٣) غزلية (٩٧١).

(٤) المصدر السابق (١/ ٣) غزلية (١).

ومهما كان في شعره من تعمق فلسفي، ومهما صدر عنه من عبارات تشعر بالوحدة، إلا أن هذه الوحدة عنده ليست من قبيل وحدة الوجود عند «ابن عربي» التي توحد بين الحق والخلق أو بعبارة أخرى ترى الله عين كل شيء[١].

ويقول نيكلسون:

«وليس الغزالي المتكلم[٢] ولا جلال الدين الشاعر من القائلين بوحدة الوجود، فالصوفي عندما يصل إلى مقام الاتحاد الصوفي يفنى عن نفسه، ويشعر أن هويته هي هوية الوجود الشامل الذي هو الله، ولكن الاعتقاد في مثل هذا الوجود الشامل لا يستلزم بالضرورة الاعتقاد في وحدة الوجود القائلة بأن كل شيء هو الله، أو أن الله عين كل شيء».

وذلك لأن الصوفي لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه، وهو إذ راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء مخالفًا لكل مخلوق، ولا يقر بأن الكل هو الله.

فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود، زد على ذلك أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الإلهية (أي بين عبارة تصدر عن صوفي فَنِيَ عن كل شيء سوى الله فأصبح لا يشاهد في

---

(١) لم يكن الغزالي من المتكلمين، وإنما هو أكبر كُتَّاب التصوف في القرن الخامس الهجري.

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبي العلاء عفيفي، القاهرة (١٩٤٧م)، ص١٥٢.

الوجود غيره، وبين مذهب فلسفي في طبيعة الوجود لا يرى صاحبه إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى)(١).

وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن فكرة وحدة الوجود التي جاءت في أشعار الرومي ليست نظرية مثل فكر ابن عربي، بل هي أمر ذوقي شهودي خاص به، وصل إليها الشاعر عن طريق الكشف والشهود.

وهكذا لم تكن مسألة وحدة الوجود جزءًا من أصول طريقة الرومي، بل هي مجرد جزء من فروع المسائل العلمية والعرفانية، وجرت على لسان الرومي على سبيل الاستطراد، ولم تكن من مقاصده كما توهَّم البعض ذلك، بل كان قصده بيان حقيقة غاية في الدقة تحدث عنها من قبل عدد من الصوفية مثل: الغزالي وشيخ الأشراق ... حيث شبَّهوا الوجود بنور الشمس، وكان غرضهم تجلي النور المنبسط على الوجود وظهور الوحدة الحقة في جميع الموجودات، وذلك مثل نور الشمس فهو حقيقة واحدة، ولكنه عندما يسطع على نوافذ زجاجية ملونة يظهر بألوان مختلفة، وعندما تنتفي الحدود والتعيينات لا تبقى إلا حقيقة واحدة.

البقاء بعد الفناء:

وراء هذا الفناء حال يسميه الصوفية البقاء بعد الفناء، ومعنى هذا أن الصوفي بعد أن يتجرد من صفاته الخاصة ويفنى في الصفات الإلهية يبقى بهذه

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٣٠، ١٣١.

الصفات[١].

وهذا البقاء هو منتهى الآمال وقمة الغاية الصوفية؛ لذلك فهو حافل بالكنوز كما يقول الرومي:

«إن كنوز الأزل كلها طوع أمرك، وأي كنوز لا تمتلكها في الفناء يا قلب»[٢].

فالشاعر يشير في هذا البيت إلى الهبات العظيمة التي يمنحها الحق لمن فني فيه، فهو يهبه البقاء والخلود، وهو بقاء يخالف في صفاته الوجود الذي كان قبل الفناء، فهو بقاء مطهر من كدورات النفس وأدران الشهوة والهوى، وهذا البقاء هو ثمرة الفناء ومحو الوجود الذاتي.

«عندما أتلاشى مثل البذرة في باطن الأرض أغدو في عاقبة الأمر نخلًا؛ لأن جميع الأشياء صارت وجودًا من عدم»[٣].

فالشاعر جعل حتمية الفناء هنا قانونًا يسري في الكون كله، فالفناء محتم على من يريد البقاء؛ إذ لا وجود إلا من عدم، أي لا بد من الفناء أولًا حتى يأتي الوجود، ونفس هذا المعنى يعرضه العطار في البيتين التاليين:

«فلتصبح فانيًا حتى يسبغ عليك الوجود، إذ كيف يهبك الوجود وأنت ما

(١) عزام: التصوف وفريد الدين العطار، ص١١٤.

(٢) الرومي: ديوان شمس (١/ ٥٥٣)، غزلية (١٣٦٦).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٥٩)، غزلية (٣٩٩).

زلت موجودًا، وما لم تمح نفسك ذلة وفناء، وكيف يصلك الإثبات من الغزو والبقاء؟»[١].

والفناء في الحق قد يبدو سهلًا يسيرًا بالقياس إلى البقاء، فهذا البقاء جد عسير لا يبلغه إلا صفوة العارفين.

«كثير من القلوب يصل هناك كالبرق، ولكن الأمر العسير هو الثبات هناك»[٢].

ولصعوبة هذه الغاية لا يدركها إلا صفوة... الصفوة من العارفين، وذلك لأن «البقاء في الله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذي لا يرحل إلى الله فحسب، وأعني بالرحلة إلى الله النفاذ من التعدد إلى التفرد، ومن الكثرة إلى التوحد، ولكنه يحيا في الله ويحيا بالله، على معنى أن يرجع بربه ولم يزل في حال الاتحاد إلى عالم الظواهر الذي عنه نزع، ويظهر في الكثرة التفرد وفي التعدد التوحد، وفي هذا النزول يجعل الشريعة رداءه الظاهر، والحقيقة رداءه الباطن؛ لأنه ينزل بالحقيقة ويبينها للناس وهو مع ذلك يؤدي ما طولب به من أمور الشريعة»[٣].

والبيتان التاليان للرومي خير دليل على هذه المكانة الرفيعة التي تبوأها الشاعر العارف؛ إذ صار أداة طيعة في يد خالقه، يجري على يديه ما يشاء من

(١) العطار، منطق الطير، كليات (١١٥٦).

(٢)الرومي: ديوان شمس (١/ ٥٠٣)، غزلية (١٢٣٩).

(٣) نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص١٥٢، ١٥٣.

صلاحٍ للعباد، وهو غير متعلق القلب بما يفعل؛ لأنه مع الحق بكل مشاعره، وقد أسلم له أمره تمامًا.

«أنا كالصنج ولكني لا أدري شيئًا عن أنفاس أقول الأسرار، ولكني لا أعرفها، أنا في أصبع العشق كالقلم ذاهل مقهور، أكتب الأسفار ولكني لا أعرفها»[(١)].

فكأن الشاعر يقول:

إن الصوفي الذي يشغل فكره بالمعارف والعلوم يكون عبدًا لهذه المعارف والعلوم، أما إذا حصر فكره كله في الحق، أتته المعارف تترى وهو فارغ من التفكير فيها، مترفع عن الوقوف معها، فمكانته السامية في الحضرة الإلهية أرفع من الانشغال بذلك الأمر، ومثل هذا الصوفي هو الذي يختاره الحق لنقل المعارف الإلهية إلى خلقه؛ لأنه بهذا يكون أصفى أداة وأنقى وسيلة لتبليغ الرسالة، وتلك منزلة الرسل والأنبياء وورثتهم من العلماء الذي يبعثهم الله ليجددوا دين أمتهم، وقد كان الرومي واحدًا منهم.

سمات التجربة الصوفية عند الرومي:

التصوف بصفة عامة هو فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيًّا، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة، تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلًا، وثمرتها

---

(١) الرومي: ديوان شمس (٢/ ٤٩)، غزلية (١١٧).

السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية؛ لأنها وجدانية الطبع وذاتية[١].

وذلك لأن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساسًا إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهم[٢].

ويمكننا أن نلاحظ عددًا من الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة، نستطيع أن نثبت منها للتصوف بوجه عام خمس خصائص نفسية وأخلاقية وابستمولوجية، ونرى أنها أكبر انطباقًا على مختلف أنواع التصوف وهي[٣]:

١- الترقي الأخلاقي:

فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة، ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم.

٢- الفناء في الحقيقة المطلقة:

وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو

(١) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٠.
(٢) المصدر السابق، ص٣.
(٣) المصدر السابق، ص٧.

بآنيته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة وأنه قد فنيت إرادته في إرادة المطلق.

٣- العِرْفان الذوقي المباشر:

وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، وهذه الكشف الذي يذهب إليه الصوفية برهي أو آني، فهو سريع الزوال هو أشبه بالومضة السريعة المفاجئة.

٤- الطمأنينة أو السعادة:

ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفي متحررًا من كل مخاوفه وشاعرًا براحة نفسية عميقة أو طمأنينة تتحقق معها سعادته، وقد أشار الصوفية كذلك إلى أن الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس الإنسان سعادة لا توصف.

٥- الرمزية في التعبير:

ونعني بالرمزية هنا أن العبارات الصوفية عادة تحمل معنيين:

أحدهما: يستفاد من ظاهر الألفاظ.

والآخر: بالتحليل والتعمق.

وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تمامًا على من ليس بصوفي، وصعوبة

فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم راجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة، ويصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئًا مشتركًا بين الناس جميعًا[١].

وتبدو التجربة الصوفية للرومي متسمة بهذه السمات الخمس، شأنها في ذلك شأن أغلب التجارب الصوفية العظيمة، ولكنها تنفرد بعد ذلك بعدد من السِّمات الخاصة بها.

فعرفان الرومي ليس عرفانًا نظريًّا، بل هو تصوف تجريبي نابع من تجربة ذاتية، فقد عبَّر في أشعار ديوان شمس تبريزي عن تجارب وجدانية عميقة، ووصف من الانفعالات الروحية ما لا يمكننا أن نصادفه في شعر صوفي غيره، والتجربة الروحية التي يعبر عنها هذا الشعر نشأت من مواقف نفسية، اتسمت بأسمى درجات الصدق والإخلاص[٢].

ولقد عرض علينا الشاعر فلسفة الصوفية بطريقة تبدو جديدة كل الجدة، مختلفة كل الاختلاف عن كل ما عرف من شعر صوفي إسلامي سواء ما كان منه بالعربية أو الفارسية أو التركية، لقد تناول في كثير من غزلياته موضوعات التصوف تناولًا مباشرًا، وعالجها بأصالة فنية جعلت شعره يختلف اختلافًا بعيدًا عما كتبه غيره من شعراء الصوفية، بينما تجد شاعرًا كابن الفارض يغرق معانيه في سيل لا ينقطع من المحسنات اللفظية، نجد شاعرنا متحررًا في أسلوبه

---

(١) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٩، ٢٧، ٢٨.

(٢) كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، ص١٢٨.

من تلك المحسنات، منطلقًا بعبارات إلى آفاق لا تحد، لا تكاد عباراته تحمل من شحنات معانيه إلا بالقدر الضروري الذي يثير الخيال، ويستحثه إلى ملاحقة الشاعر في آفاقه العالمية[١].

لقد وقف الشاعر على أرض ثابتة من الإيمان بالروح الإنساني وبخلود هذه الروح، وسلك السبيل المؤدية بروحه إلى أسمى درجات الطهر والنقاء.

وفي تلك الحالة النفسية التي وصل إليها بطول التأمل، ولهب الشوق والحنين أصبح في مأمن من الخضوع لما يعصب بسواه من صروف هذا العالم المادي وخطوبه وتحقق له يقين رائع وتفاؤل بمستقل عظيم للإنسانية يتحقق لها فيه الخلود حين يرتفع بها الحب إلى أسمى درجاته، مقام الفناء في الله هو سبيل البقاء السرمدي[٢].

إن التجربة الصوفية عند الرومي تجربة واحدة، ولكنه يعرضها بطريقتين مختلفتين؛ فهي في المثنوي تختلف عنها في ديوان شمس تبريزي، وهذا التفاوت الخفي بين المثنوي وديوان شمس تبريزي يدل على أن الكتابين قد كتبا في حالتين مختلفتين، فالشاعر في المثنوي يقظ متنبه، أما في ديوان شمس فهو في حالة جذب، وفي المثنوي يتحدث الشاعر بلغة التصوف في الفقه والتفسير والحديث، أما في ديوان شمس فيبدو شخصًا منطلقًا في معراج يتحدث مع نفسه وهو فارغ تمامًا من الآخرين.

(١) كفافي: مثنوي جلال الدين الرومي (١/ ٣١).

(٢) كفافي: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، ص١٢٨.

الخاتمة

نتائج البحث

رغم الدمار الشديد والظلم الذي عمَّ ربوع تلك البقعة بسبب الغزو المغولي إلا أن ذلك لم يحجب الإبداع فكان جلال الدين الرمي.

أولًا: كشفت الدراسة عن أثر الصلة بين الرومي وصديقه ومرشده الروحي شمس الدين تبريزي، الذي نسب إليه ديوانه، فما كان تعلقه به إلا لأنه رأى فيه الإنسان الكامل، والمثل الأعلى لما يمكن أن يطمح إليه البشر، فجعله مرشده وقدوته، أطلق اسمه على ديوانه، ومدحه في كثير من أبيات الديوان بولاء عظيم وحب شديد.

والواضح أن تأثير شمس الدين في جلال الدين لم يكن علميًّا بقدر ما كان روحيًّا، مما كشف عن عقلية مبدعة في مجال التأليف الصوفي.

ثانيًا: كشف الرومي عن الدور الأصيل للشيخ في تشكيل مريده وتوجيههم حتى لا يصابوا بشطط أو عجب، وحتى تقوى منزلته -أي: المريد- من خلال تفانيه في طاعة الحق.

ثالثًا: عبقرية جلال الدين لم تتحقق؛ لأنه أتى بالجديد الذي لم يطرق في ميدان التصوف، فمثلًا في المثنوي كان ناظرًا إلى حديقة الحقيقة لسنائي الغزنوي شارحًا لها وناقلًا منها، وإذا وقفنا أمام أبيات وحكايات وأفكار في المثنوي نجد أنها أصول في الحديقة؛ بل لأنه عبر بوجود وذوبان وروعة شعرية يندر مثيلها، وتكشف لنا الدراسة دور المثنوي من خلال أشعار الرومي في أنه هو السائد، بل إن هذا الكتاب نظم لعامة المريدين عندما طلبوا منه كتابًا تعليميًّا على منوال

حديقة سنائي.

أما عمله الأعظم بالفعل فهو ديوان غزلياته الذي سماه باسم أستاذه ديوان شمس الدين تبريزي، وهذا الديوان الذي يحتوي بين دفتيه على اثنين وستين وألف بيت يعد من أعظم ما أُلِّف في التصوف الإسلامي، وهذا يكشف عن أن الرومي كتب لكل المستويات الفكرية العوام والخواص وخواص الخواص.

وإذا كان جلال الدين في ديوان شمس قد حَلَّق في عنان السماء وطوى مراحل العالم السفلي والعالم العلوي، وتحدث عن قدر الإنسان ومنذ كان في العوالم العليا، وقبل أن يكون نطفة ثم رجعته إلى منبته وأصله، فإنه في المثنوي المعنوي الذي يحتوي على ست وعشرين ألفًا من الأبيات قد نزل بنا إلى الأرض وعايش الإنسان في محنه اليومية الصغيرة وصراعاته من أجل السمو، ولمس الزوايا الخبيئة من نفسه، ولم يترك وسيلة لم يتوصل بها من أجل أن يوصل أفكاره إلى مريديه المشفوقين، فهو يتوسل بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأشعار السابقين وحكايات المشايخ في روح إنسانية سامية تضاء إلى جوارها بعض الأعمال التي تعدُّ من شوامخ الأعمال العالمية والتي كتبت في عصر لاحق لعصره، وهذا يكشف عن قدرة الرومي الموسوعية في التصنيف؛ حيث إنه جمع في كتاباته جُل العلوم وأعظمها واستشهد بها وكأنه لم يترك شاردة أو واردة إلا وجعلها دليلًا يقرب للأذهان أفكاره وآراءه، مما جعله بحق متفردة في مجال الوجد والعشق الصوفي.

رابعًا: لم يخرج الرومي في نظريته الذات الإلهية عن المفهوم الإسلامي، فيما

يتعلق بذات الله وأسمائه وصفاته العلا بكل ما فيه من تقديس وتعظيم، مضافًا إليه مشاعر الحب الذي فجره فيه شيخه ومرشده شمس الدين تبريزي.

خامسًا: أما بالنسبة لمكانة الإنسان كما يراها الرومي فقد أوضح البحث عن سمو هذه المكانة ونبل الجوهر الإنساني، فقد انصب اهتمام جلال الدين في المثنوي على الإنسان في نفاقه وتظاهره وريائه، وفي عجزه وفقره، وفي كبريائه وتساميه، وفي حريته بين الأرض وما يشده إليها والسماء وما يربطه بها، وذلك في لغة جاهد بقدر إمكانه أن تخدم الهدف الذي من أجله كتب المنظومة، كما استعمل جلال الدين بإتقان معجز فن الحكاية والمثال والأساطير وحكايته في المثنوي بحركتها وتطورها وحبكتها وحوارها لا تقل روعة وفنية عن القصص المعاصرة.

سادسًا: ظهر موقف جلال الدين الواضح أكثر من أسلافه في ضرورة العمل على إفناء النفس، وفي هذا المجال لم يكن هدفه القضاء على هوى النفس فحسب، بل كان يرى أنه يجب أن تستهلك النفس الجزئية في النفس الكلية، وتعني، كما تستهلك القطرة في البحر.

سابعًا: ظهر موقف الرومي من الموجودات باعتبارها كلها هي عين ذات الله؛ لأنها كلها مثل جداول نبعت من منبع واحد وفي النهاية تصب فيه، وإن أساس الوجود هو الله وبقية الموجودات ذات وجود ظلي فقط في مواجهته، فوجود الله لا يستهلك في الكل، وذاته الحية لا تفنى، بل إن الوجود الكلي هو الذي ينفى في ذات الله تعالى فليس لشيء سواه وجود واقعي، ووجود الأشياء مرتبط بوجوده، وهي بمثابة الظل بالنسبة لشمس وجوده.

ثامنًا: كشفت الدراسة على أن العلاقة بين الخالق والمخلوق لا تعني أن الإنسان عبارة عن ذرة لا قدرة لها، بل تعني أن له إرادة وحرية، وأنه مسئول عن أعماله في هذا الوجود، وأن حرية الإنسان لا يتم لها التحقق إلا إذا كان حُرًّا من الداخل مسيطرًا على نفسه التي بين جنبيه وعلى شهواته ومطامعه التي تحد من انطلاقه الروحي، فعبد الشهوة أسوأ من العبد الرقيق.

تاسعًا: ظهر موقف الرومي من الروح حيث أعلى من شأنها، وذلك لصلتها الوثيقة بالملأ الأعلى، فالروح من أمر الله، فالروح كأي قطع من منبته وهو يئن حنينًا إلى هذا المبيت، الإنسان الذي لا يدرك قدر روحه وعظمتها وسعتها ليس بإنسان بل حيوان في حظيرة الدنيا وجوال طين.

عاشرًا: وأظهرت الدراسة أيضًا تعويل جلال الدين على قلب الإنسان باعتباره مجلى الذات الإلهية ومحل معرفتها ومحبتها، لذلك اهتم الرومي اهتمامًا كبيرًا بتطهير القلب وتصفيته من كل الشوائب والكدورات.

غير أن الرومي كان له موقف من العقل في التحصيل، فهو يرى أن العقل ليس أداة المعرفة اليقينية، وقدرته على إدراك المعارف تقف عند حدٍّ واضح لا سبيل له إلى تخطيه، فكل ما يسلكه من سبل التفكير المنطقي والقياس لا يوصل إلى اليقين.

حادي عشر: وتصل الدراسة إلى الكشف عن غاية الرومي وهي الوصول إلى الفناء في الحق؛ حيث ينتفي في هذا المقام كل من الكفر والإيمان وينعدم الشعور بالذات، وحينذاك يستطيع الصوفي الذي فني عن نفسه أن يرى ذاته في

مرآة الحق، ويدرك أنه بمثابة قطرة عادة إلى بحرها.

ويصور الرومي ما في هذا الفناء من كنوز عظيمة للصوفي، لعل أهمها ذلك الوجود الخالد الذي يهبه الحق إياه، فيصبح باقيًا بالحق ويتحقق له البقاء بعد الفناء، وهو أرفع مكانة يبلغها عارف، فمثل هذا العارف الذي فني عن صفاته الذميمة وبقي بالصفات الحميدة الممنوحة له من الحق هو الذي يستطيع أن يُبلِّغ الخلق توجيهات السماء دون أن يشغله هذا التبليغ عن خالقه.

المصادر والمراجع

أولًا: مؤلفات الرومي:

١- **الرومي (جلال الدين)**: ديوان شمس تبريزي، طهران، ١٣٤٦ش.

٢- **الرومي (جلال الدين)**: المثنوي، ترجمة وشرح ودراسة: محمد عبد السلام كفافي (الجزء الأول)، بيروت (١٩٦٦م).

٣- **الرومي (جلال الدين)**: المثنوي، شرح وترجمة: محمد عبد السلام كفافي، بيروت، جـ٢، (١٩٦٧م).

٤- **الرومي (جلال الدين)**: المثنوي، ترجمة وشرح: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة (١٩٩٧م).

ثانيًا: المصادر والمراجع العربية:

٥- **(إبلاغ) عناية الله**: جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية (١٩٨٧م).

٦- **أحمد أمين**: ظهر الإسلام، النهضة المصرية، طـ٤، (١٩٦٦م).

٧- **الأشعري**: اللمح، تحقيق: محمود غرابة، القاهرة، طـ١، (١٩٥٥م).

٨- **الأشعري أبو الحسن**: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، طـ٢، (١٩٦٩م).

٩- **(الألباني) محمد ناصر**: الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة

المعارف، الرياض، ط١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٣م).

١٠- **البيهقي**: شُعب الإيمان، تحقيق: أبي هاجر السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١- **الترمذي**: سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي.

١٢- **التفتازاني (أبو الوفا)**: الكتاب التذكاري، إشراف: أ.د/ محمد عاطف العراقي، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة (١٩٩٥م).

١٣- **التفتازاني (أبو الوفا)**: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة (١٩٧٤م).

١٤- **التفتازاني (أبو الوفا)**: الإنسان والكون في الإسلام، القاهرة (١٩٥٨م).

١٥- **التفتازاني (أبو الوفا)**: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة (١٩٥٨م).

١٦- **الجرجاني**: التعريفات، القاهرة (١٣٢١هـ).

١٧- **الجزار**: د/ أحمد محمود، المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ط١، (٢٠٠٠م).

١٨- **الجزار**: د/ أحمد محمود، الغناء والحب الإلهي عند ابن عربي، نهضة

الشرق (١٩٩٠م).

١٩- **(جعفر) محمد كمال**: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا، دار الكتب الجامعية، ط١، (١٩٧٠م).

٢٠- **(ابن الجوزي) عبد الرحمن**: صيد الخاطر، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢١- **الجويني**: لمع الأدلة، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة، ط١، (١٩٦٥م).

٢٢- **ابن أبي الحديد**: شرح نهج البلاغة، تحقيق : حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت (١٩٦٣م).

٢٣- **(حلمي) محمد مصطفى**: ابن الفارض، دار المعارف، ط١، (١٩٧١م).

٢٤- **(ابن حنبل) أحمد**: مسند أحمد، مؤسسة قرطبة.

٢٥- **دار المعرفة**: دائرة المعارف الإسلامية، بيروت.

٢٦- **أبو داود**: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

٢٧- **(الرازي) أبو بكر عبد الله بن شاهاور**: منارات السائرين ومقامات الحائرين، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، الكويت.

٢٨- **(الرازي) فخر الدين**: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي الشامي النشار، دار النهضة المصرية، ط١،(١٩٣٨م).

٢٩- **(الزركلي) خير الدين**: الأعلام، دار العلم للملايين.

٣٠- **(السكندري) ابن عطاء الله**: حكم ابن عطاء الله السكندري، شرح وتحقيق: عبد المجيد الشرنوبي، مكتبة القاهرة، (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م).

٣١- **(السلمي)**: طبقات الصوفية، تحقيق: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة (١٣٨٠هـ).

٣٢- **(السلمي)**: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط٢، (١٩٦٩م).

٣٣- **السهرودي**: عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، ط١، (١٩٧١م).

٣٤- **ابن سينا**: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف.

٣٥- **السيوطي**: الحاوي في الفتاوي، مطبعة السعادة.

٣٦- **(الشافعي) حمد علان**: دليل الفالحين لطريق رياض الصالحين، الخانجي، القاهرة (١٩٧٧م).

٣٧- **الشريف المرتضي**: رسالة في إنقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، ط١، (١٩٧١م).

٣٨- **الشهرستاني**: الملل والنِّحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي، ط١، (١٩٦٨م).

٣٩- **(الصبايطي) عصام الدين**: جامع الأحاديث القدسية، دار الريان للتراث، القاهرة.

٤٠- **(الصبايطي) عصام الدين**: صحيح الأحاديث القدسية، دار الحديث، القاهرة، ط٧، (١٩٩٨م).

٤١- **(صبحي) أحمد محمود**: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٢م).

٤٢- **الطبراني**: المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن الحسيني، دار الحرمين.

٤٣- **الطبراني**: المعجم الكبير، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١١هـ).

٤٤- **(الطوسي) السراج**: اللمح، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، ط١، (١٩٦٠م).

٤٥- **عبد بن حميد**: مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، مكتبة السُّنَّة، ط١، (١٤٠٨هـ).

٤٦- **(العثماني) عبد الكريم**: الدراسات النفسية عند المسلمين، مكتبة

وهبة، مصر، ط٢، (١٩٨١م).

٤٧- **العجلوني**: كشف الخفاء، دار إحياء التراث العربي، ط٢، (١٣٥١هـ).

٤٨- **(عزام) عبد الوهاب**: التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة (١٩٤٥م).

٤٩- **(عزام) عبد الوهاب**: محمد إقبال -سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان (١٩٥٤م).

٥٠- **(العسقلاني) الحافظ ابن حجر**: بلوغ المرام، مكتبة السوادي، السعودية، ط١، (١٩٩٣م).

٥١- **أبو عيسى**: محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١،(١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).

٥٢- **(الغزالي) أبو حامد**: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ط١، (١٩٧٢م).

٥٣- **(الغزالي) أبو حامد**: المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، ط٧، (١٩٧٢م).

٥٤- **(الغزالي) أبو حامد**: روضة العارفين، تحقيق: محمد مصطفى أبو

العلا، مكتبة الجندي (١٩٧٢م).

٥٥- **(الغزالي) أبو حامد**: روضة الطالبين، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧٢م).

٥٦- **(الغزالي) أبو حامد**: المستصفى، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧١م).

٥٧- **(الغزالي) أبو حامد**: الرسالة اللدنية، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة (١٩٧٠م).

٥٨- **(الغزالي) أبو حامد**: المضنون به على غير أهله، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (١٩٧٠م).

٥٩- **(الغزالي) أبو حامد**: الأربعون في أصول الدين، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ط١، (١٩٧٠م).

٦٠- **(الغزالي) أبو حامد**: معارج القدس ، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ط١، (١٩٦٨م).

٦١- **(الغزالي) أبو حامد**: محك النظر، تحقيق: محمد بدر الدين التعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت، ط١، (١٩٦٦م).

٦٢- **(الغزالي) أبو حامد**: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبي العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، ط١، (١٩٦٤م).

٦٣- **(الغـزالي) أبـو حامـد**: ميـزان العمـل، تحقيـق: سـليمان دنيـا، دار المعارف، القاهرة، طـ١، (١٩٦٤م).

٦٤- **(الغزالي) أبو حامد**: إحياء علوم الدين، تحقيق: بدوي طبانه، مطبعة الحلبي، ط١، (١٩٥٧م).

٦٥-**(الغزالي) أبو حامد**:المنقذ من الضلال، (بهامشه الإنـسان الكامـل)، القاهرة، (١٣١٦هـ).

٦٦-**(الغزالي) أبو حامد**: المنقذ من الضلال، القاهرة (١٣١٦هـ).

٦٧- **(ابن الفارض)**: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت.

٦٨- **(ابن الفارض)**: ديوان ابن الفارض، مكتبة القاهرة (١٩٧٢م).

٦٩- **القاضي عبد الجبار**: رسالة المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال (١٩٧١م).

٧٠- **القشيري**: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بـن الشريف، دار الكتب الحديثة، ط١، (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م).

٧١- **ابـن القـيم**: الفوائـد، دار الزهـراء للإعـلام العـربي، القـاهرة (١٩٩٥م).

٧٢- **(كحالة) عمـر رضـا**: معجـم المـؤلفين، مؤسـسة الرسـالة، طــ١، (١٩٩٣م).

٧٣- **(كفافي) محمد عبد السلام**: اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية، بيروت (١٩٦٢م).

٧٤- **(كفافي) محمد عبد السلام**: جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر، جامعة بيروت العربية (١٩٦٢-١٩٦٣م).

٧٥- **(كفافي) محمد عبد السلام**: جلال الدين الرومي -حياته وشعره، بيروت (١٩٧١م).

٧٦- **المجلس الأعلى للشئون الإسلامية**: الأحاديث القدسية، لجنة القرآن والحديث، القاهرة (١٩٨٠م).

٧٧- **(مدكور) إبراهيم**: في الفلسفة الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (١٩٤٧م).

٧٨- **مسلم**: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٧٩- **مسلم**: صحيح مسلم بشرح النووي، دار الغد العربي، ط١، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٨٠- **ابن منظور**: لسان العرب، دار المعارف، مصر.

٨١- **ميهوب (د/ سيد عبد الستار)**: الدلالات الذوقية للعبارات عند أبي حامد الغزالي، الكتاب التذكاري عند الدكتور التفتازاني، دار الهداية

للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، (١٩٩٥م).

٨٢- **ميهوب (د/ سيد عبد الستار)**: الولاية عند عبد الكريم الجيلي، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، (١٩٩٤م).

٨٣- **ميهوب (د/ سيد عبد الستار)**: الإلهيات عند ناصر الدين البيضاوي، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، (١٩٩٢م).

٨٤- **ميهوب (د/ سيد عبد الستار)**: أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، مخطوط، دكتوراه، الزقازيق (١٩٩٠م).

٨٥- **(النووي) محيي الدين**: رياض الصالحين، مطبعة الحلبي، القاهرة (١٩٣٨م).

٨٦- **(نادر) ألبير نصري**: فلسفة المعتزلة، الأنجلو المصرية، ط١، (١٩٥١م).

٨٧- **ياقوت الحموي**: معجم البلدان، دار صادر، بيروت (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٥م).

ثالثًا: المصادر والمراجع غير العربية المترجمة:

٨٨- **(بروان)**: تاريخ الأدب في إيران، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، القاهرة (١٩٥٤م).

٨٩- **(ديبور)**: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: أحمد أبو ريدة، لجنة

التأليف والترجمة.

٩٠- **(الغزنوي) المنائي**: حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، ط١،(١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٩١- **(غني) قاسم**: تاريخ التصوف الإسلامي، ترجمة: صادق نشأت، النهضة المصرية (١٩٧٠م).

٩٢- **(نيكلسون)**: الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة (١٩٥١م).

٩٣- **(نيكلسون)**: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبي العلا عفيفي، القاهرة (١٩٧٤م).

٩٤- **الهجويري**: كشف المحجوب، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة (١٩٧٤م).

رابعًا: المصادر الفارسية:

٩٥- **بديع الزمان فروزنفر**: مآخذ قصص وتمثيلات مثنوي، طهران ١٣٣٣ش.

٩٦- **ذبيح الله صفا**: تاريخ أدبيات در إيران جلد دوم، طهران ١٣٣٩ش.

٩٧- **رضا قلي خان هدايت**: رياض العارفين، طهران ١٣٥٠ش.

٩٨- **شمس الدين أحمد الأفلاكي العارفي**: مناقب العارفين، أنقرة، جلد أول ١٩٥٩، جلد دوم ١٩٦١.

٩٩- **عبد الحسين زرين كوب**: باكاوران حله كتابخاته ابن سينا، طهران ١٣٤٧ش.

١٠٠- **عبد الرحمن الجامي**: نفحات الأنس، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة، بلا أرقام.

١٠١- **علي دشتي**: سيري در ديوان شمس جاب جهارم، طهران ٢٥٣٥ شاهنشاهي.

١٠٢- **فريد الدين العطار**: كليات عطار، بمبي (١٨٧٢م).

١٠٣- **محمد عوفي**: لباب الألباب، ليدن (١٩٠٣م).

خامسًا: الدوريات والمجلات العلمية:

١٠٤- **محمد خلف الله**: جلال الدين الرومي، مجلة الثقافة، العدد (١٥١)، نوفمبر (١٩٤١م).

١٠٥- **عبد العزيز جنكيز خان**: مولانا جلال الدين في ميزان التاريخ والعقيدة، مجلة الثقافة، العدد (١٦٠) يناير (١٩٤٢م).

١٠٦- **عبد الوهاب عزام**: مولانا جلال الدين الرومي، مجلة الثقافة، العدد (١٦٥)، فبراير (١٩٤٢م).

١٠٧- **عبد الوهاب عـزام**: مولانـا جـلال الـدين، مجلـة الثقافـة، العـدد (١٦٧)، مارس (١٩٤٢م).

١٠٨- **عبد الوهاب عـزام**: مولانـا جـلال الـدين، مجلـة الثقافـة، العـدد (١٦٨) مارس (١٩٤٢م).

المصادر الأجنبية:

109 Arberr: Tales from The Masn ewi,London 1961

110 Arberr: Glassical Persia Literatura,London ,1958

111 Browne: Aliterary History of Persia, V.I

112 Nocholson: Rumi Poet and Mystic London,1950

113 Rypka: History of Iranian Literature Holland,1968

المحتوى

الفَصْلُ التَّاسِعُ